الدكتور وهبة الزحيلي
أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله
جامعة دمشق - كلية الشريعة

آثار الحرب

في الفقه الإسلامي

دراسة مقارنة

«وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق»
«قرآن كريم»

دار الفكر

بسم الله الرحمن الرحيم

آثار الحرب

في

الفقه الإسلامي

دراسة مقارنة

الرقم الاصطلاحي: ٠٠٩١,٠١١
الرقم الدولي: ISBN: 1-57547-453-0
الرقم الموضوعي: ٢٥٠
الموضوع: الفقه الإسلامي وأصوله
العنوان: آثار الحرب في الفقه الإسلامي
(دراسة مقارنة)
التأليف: أ. د. وهبة الزحيلي
الصف التصويري: دار الفكر - دمشق
التنفيذ الطباعي: مطابع المستقبل - بيروت
التجليد الفني: علي الحمصي وشركاه - بيروت
عدد الصفحات: ٨٨٨ ص
قياس الصفحة: ١٧×٢٥سم
عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق
برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق - سورية
برقياً: فكر
فاكس ٢٢٣٩٧١٦
هاتف ٢٢٣٩٧١٧، ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com/
E-mail: info @fikr.com

تصوير الطبعة الثالثة

1419هـ = 1998 م

ط1=1963

الدكتور وهبة الزحيلي

أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله
في كليتيْ الشريعة والحقوق
جامعة دمشق

آثار الحرب في الفقه الإسلامي

دراسة مقارنة

دار الفكر

« وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر
إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق »

قرآن كريم

« لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية .
فاذا لقيتموهم فاثبتوا واذكروا الله كثيراً »

حديث شريف

« ماعرف التاريخ فاتحاً أرحم ولا أعـدل
من العرب »

جوستاف لوبون

الإهداء

إلى والدي الذي دفعني إلى استكشاف آفاق العلم والاستزادة من نور الحق والمعرفة والبرهان .

الى الذين يزعمون أن الإسلام هو شريعة القتال الدائم والدم الثائر !

الى المفكرين العاملين من شعبنا العربي الأبي وأمتنا الإسلامية الخالدة .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله المنعم على عباده ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير أنبيائه وأصفيائه ، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم لقائه .

وبعد : فقد ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في أواخر عام ١٣٨٢ هـ ، وأوائل عام ١٩٦٣ م ، فتلقفته أيدي القراء في العالم الإسلامي بسرعة كبيرة ، حتى إنه في غضون عام واحد لم يبق في المكاتب منه نسخة واحدة .

وكان السبب في هذا جدة موضوع الكتاب ، وأنه الأول من نوعه في إفاضة القول وتبسيط البيان في قضية السلم والحرب في الاسلام والقانون الدولي العام ، فكان مجالاً للترحيب بظهوره في مجلات كثيرة إسلامية وغير إسلامية في سوريا ولبنان ومصر وفي البلدان الأجنبية ، وقد تناوله بعض أفاضل المحامين في سوريا

بالتقديم والتعليق والمديح والتقـدير ، كما إن كثيراً من القراء بعثوا إلي بخطابات تفيض بعبارات الشكر والإعجاب .

ولم يقتصر الأمر على الأفراد العاديين ، بل إن بعض الوزراء في البلاد الإسلامية العربية ، ومعظم الجامعات العربية ، ومكتبة الكونجرس الأمريكي أرسلوا لي رسائل تنوه وتشيد بهـذا الإنتاج العلمي الجديد ، وتأمل من المؤلف متابعة الجهود في هذا المضمار الهام من الفقـه الإسلامي الذي ظل كثير من جوانبه غامضاً أو مزيفاً في أذهان بعض رجال العلم والمعرفة .

وها إني أطلع القارىء الكريم على ملخص هذه الرسائل بما تضمنه خطاب وزارة التربية والتعليم السورية الموجه إلي ، وهذا نصه :

الى السيد الدكتور وهبة الزحيلي

تحية طيبة وبعد :

يسرنا أن ننقل إليكم بكتابنا هـذا كلمات الشكر والامتنان التي وجهتها إلى وزارتنا كل من الأمانة العامة لجامعة بغـداد ، وجامعة الأزهر ، والجامعة الأميركية في بيروت ، وجامعة دمشق ، والمجمع العربي بدمشق ، ووزارة الثقافة والإرشاد ، ووزارة الإعلام ـ المديرية العامة للأنباء ، ومكتبة الكونغرس في واشنطن ، بمناسبة إهـدائها

بعض النسخ من مؤلفكم الثمين «كتاب آثار الحرب في الفقه الإسلامي» راجية الاستمرار بإتحافها بما يتيسر من هذه المؤلفات الثمينة ، ونتمنى لكم معها اطراد التوفيق .

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام

الأمين العام لوازرة التربية والتعليم

هاشم الفصيح

وبعد نفاد النسخ المطبوعة تتابعت الطلبات على هذا الكتاب الذي حصلت به بإجماع لجنة الحكم على درجة الدكتوراه في الحقوق من كلية الحقوق في جامعة القاهرة بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بتبادل الرسالة مع الجامعات الأجنبية، وذلك في ١٥ من رمضان ١٣٨٢ هـ الموافق ٩ من شباط ١٩٦٣ م. وقد أوصى أحد أعضاء اللجنة الفاحصة وهو الدكتور محمد حافظ غانم أستاذ القانون الدولي في كلية الحقوق بجامعة عين شمس بضرورة ترجمة هذا الكتاب إلى إحدى اللغات الأجنبية لتعم الفائدة منه ، ولتصحيح كثير من الأخطاء الشائعة عن مبدأ الجهاد في الشريعة الإسلامية .

ولم أجد مناصاً من تلبية رغبات القراء الأفاضل فعكفت على تنقيح الكتاب ، وأضفت زيادات هامة .

ومما يذكر أن بعض من كتبوا أخيراً في العلاقات الدولية في

الإسلام قد اعتمدوا إلى حد كبير على هذا الكتاب فيما أورده من أفكار وموضوعات بعبارات مختلفة .

وقد وقعت أثناء طبع هذه الطبعة على رسالة في فن الحرب عند العرب تأليف اللورد مونستر ، بتقديم وشرح الأستاذ هيثم الكيلاني الذي أشار في مقدمته إلى كتابي قائلاً : « تناول المؤلف موضوعات الكتاب من وجهة نظر الفقه والشرع الإسلامي ، وبحثها بشكل واف مفصل ، جامع شامل ، حتى غدا الكتاب سفراً علمياً غزيراً في مادته ، مرتباً في مبناه »، ويشبه هذه الكلمة ماختم به أستاذنا الجليل محمد ابو زهرة مناقشته لهذه الرسالة للحصول على الدكتوراه فقال : « والحق يقال : لم يدع الأستاذ صغيرة ولا كبيرة في الحرب وآثارها إلا أتى بها »

ولم يقتصر الأمر على تقدير علماء السنة ، وإنما كان الكتاب أيضاً موضع إعجاب كبار علماء الشيعة ـ مع ملاحظة أنني تعرضت لمذاهب الجعفرية والزيدية في جميع جزئيات الكتاب ـ فجاءتني رسالة من النجف الأشرف من الأخ الفاضل الاستاذ محمد علي الموسوي الحمامي قال فيها : « إن مؤلفكم القيم ـ آثار الحرب في الفقه الإسلامي ـ تزينت به المكتبات الخاصة والعامة في جميع أقطار الوطن العربي ، وإن

المكتبة العربية الإسلامية لتعتز بمثل هذا الأثر العلمي ، وإن العلماء الأعلام من المؤلفين والأدباء ليقيمون لشخصيتك مثال الإكبار والاحترام ، وإني من أولئك الكثيرين المعجبين بقلمك لحسن بيانه ، وسعة اطلاعك » الخ . .

والكلمة الأخيرة : هي أنه دفعاً للالتباس والوهم الذي وقع به بعض قارئي الكتاب أريد أن أنبه الأذهان الى أنني لا أعني في بحث مبدأ الجهاد في الإسلام أنه مجرد مبدأ دفاعي ، وإنما قد يجوز البدء في القتال من قبل المسلمين لمصلحة يراها ولي الأمر ، وتقتضيها سياسة المعارك وإدارة الحرب والتحكم في قضايا تقرير مصير المعركة الشاملة مع العدو ، وهذا يفسر لنا حقيقة المعارك والفتوحات التي خاضها المسلمون في الماضي ويجوز لهم السير على نهجها في الحاضر ، ولكن مع تجنب العدوان والظلم ، لأنهما أمران محرمان من مبادئ الإسلام العامة ، وأن يكون الهدف من الجهاد الوصول الى غاية إنسانية سامية وعدالة محققة ، وسلام حقيقي إيجابي .

والله من وراء القصد ، وهو يهدي السبيل .

٦ من جمادى الأولى سنة ١٣٨٥ هـ
١ من أيلول « سبتمبر » سنة ١٩٦٥ م

وهبة الزحيلي
رئيس قسم الفقه الاسلامي ومذاهبه
سابقاً بجامعة دمشق

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

١ ـ أهمية الموضوع ٢ ـ طريقة البحث ٣ ـ خطة البحث

الحمد لله الذي خلق الإنسان علّمه البيان. والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي دافع وناضل حتى علت كلمة الله ، فكان الرحمة المهداة للعالمين .

وبعد : فإن معالم الإسلام ومآثره الخالدة كادت أن تنطمس في أعين كثير من الناس وتختلط عليهم وجوه الحق نتيجة لرواسب الجهالات التي كانت قد رانت على عقول أسلافهم ، ولأنهم أصاخوا بآذانهم إلى حضارة الغرب ، وافتتنوا بمدنيته الزاهرة ، وأعجبوا بأنظمته وقوانينه السائدة ونسوا التراث التشريعي الأثيل الذي خلده الإسلام ، والذي مازالت حيويته تنطق بجدته وبتميزه وصلاحيته.

ولئن طغى في عصرنا سيل الأفكار الأجنبية حيناً من الزمان لاسيما فيما يمس تعاليم الإسلام الدولية ، فإنه سرعان ما برزت إلى الوجود نهضة علمية وثابة ، وهمة جبارة ترد الحق إلى نصابه ، وتبين متاهات الضلال .

ونحن بدورنا نقدم للعالم أجمع جانباً ضيقاً من تشريع الاسلام الدولي في بحث حصلت به على درجة الدكتوراه أسميته **«آثار الحرب في الفقه الاسلامي ـ دراسة مقارنة»** حتى يعلم كل إنسان أن الفقه الاسلامي منذ بزوغ فجره وفي مراحل تطوره عني بجميع نواحي الحياة الخاصة والعامة ، وأن الفقهاء المسلمين اهتموا

اهتماماً ملموساً بما يسمى اليوم « القانون الدولي العام » ؛ ذلك لأن الدعوة الاسلامية كانت في صراع عنيف مع الأمم المجاورة ، فتكلم الفقهاء عن حالات السلم والحرب وأحكام الدار والمعاهدات والمستأمنين والذميين، وأزالوا اللثام عن كل ما احتاجه الفاتحون من أنظمة تشريعية تنطبق على المسلمين وغيرهم ، حتى إن بعض الفقهاء صنفوا كتباً مستقلة في الجهاد وما يتعلق به مثل سير الأوزاعي (١٥٧هـ) وكتاب الجهاد لعبد الله بن المبارك (١٨١ هـ) وهو أول مؤلف في الجهاد ، والسير الكبير والسير الصغير لمحمد بن الحسن الشيباني (١٨٩هـ)، وسير محمد الواقدي (٢٠٧ هـ) ، وكتاب الجهاد للطبري (٣١٠هـ) ، ورسالة في الجهاد للكرماستي (٩٠٦ هـ) ، ورسالة أخرى لابن الخطيب (٩٠١ هـ) ونحو ذلك .

وسبب هذا الاهتمام أن حروب الردة والبغاة والخوارج والفتوحات الإسلامية في فارس والعراق والشام ومصر وشمال أفريقيا ـ أو بتعبير أصح نشر الدعوة الإسلامية ـ كان لها أثر كبير في الفقه ، حتى إنه لا مغالاة إذا قلت : إن الفقه الاسلامي بدأ ينسج خيوطه الأولى في ظل الفتوحات الأولى ، ثم نما وازدهر بسبب اتساع العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم . تلك العلاقات التي أوجدت ثورة في الأذهان لمعرفة حكم الحوادث المستجدة والتي تحمل طابع الفقه العام[١].

والقانون الدولي العام بوضعه الحديث ـ وإن كان حديث النشأة وذلك في أوائل القرن السابع عشر على يد الفقيه الهولندي جروسيوس ـ فإننا نجد في الإسلام نواة طيبة لمعظم الأحكام التي تحتاجها الدول المتمدينة في علاقاتها الدولية مع مغايرات اقتضتها ناحية العقيدة .

---

(١) راجع في هذا المعنى المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٨١، ٩٥ وتاريخ التشريع الاسلامي ومصادره له : ص ٨٢ .

ذلك لأن الصـــراع الذي ظهر في جزيرة العرب وما حولها في مبدأ الإسلام كان لا بد له من جانب المسلمين من قوة تحمي ظهورهم وطاقة حربية كبيرة تدفع بذلك الصراع إلى العدم . فكان تشريع الجهـاد في الإسلام بمثابة الدرع الحصينة التي تدرع بهـا المسلمون للدفاع عن شرفهم وكرامتهم ودعوتهم السامية حتى اعتبر الجهاد في سبيل الله من فرائض الاسلام وذروة سنامه كما روى معاذ بن جبل ، قال الله تعالى: « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيَقتلون ويُقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفى بعهده من الله، فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم»(التوبة:١١١). وقال رسول الله ﷺ ـ فيما رواه البخاري ومسلم وابن ماجه ـ عن أنس: « لغدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها »[١] وسئل النبي ﷺ فيما رواه النسائي « أي العمل أفضل ؟ قال : إيمان بالله ورسوله ، قيل: ثم ماذا ؟ قال : الجهاد في سبيل الله ... »[٢] .

لذا فلا غرابة أن نجد فقهاءنا يهتمون بصفة أصيلة بتنظيم قواعد الجهاد ، وتقرير قواعده وآدابه ، غير أنهم لم يُعنوا العناية الكافية بآثار الجهـاد وعلى الأخص إذا كانت الغلبة لغير المسلمين ؛ لأن النصر كان حليف المسلمين في غالب الأوقات .

وسوف يتبين مما سنعرضه في بحثنا هـذا أن الإسـلام سبق القانون الدولي في كثير من أحكامه ومبادئه ، لا سيما فيما يتصل بمبدأ الشرف الدولي والعدالة الإنســانية والسلم العالمي . وبذلك تتبدد الأوهام التي علقت في أذهان بعض رجال القانون من أن أحكام الفقه الاسلامي قاصرة عن أحكام

(١) سنن ابن ماجه : ج ٢ ص ٨٩ .
(٢) سنن النسائي : ج ٦ ص ١٩ .

التنظيم الدولي الحديث ، مع أن أحكام الفقه الاسلامي فيما يقابل ذلك كثيرة وشاملة ومصادره مرنة . غاية الأمر أن القانون الدولي يقوم على أساس إقليمي موزع بين دول مستقلة . أما الشريعة الاسلامية فهي تقوم على اعتبار إنساني ، لأن الدعوة الاسلامية بطبيعتها دعوة عالمية ، والأحكام الاسلامية أحكام دينية شرعها الدين ، ويقوم بتنفيذها أيضاً إيمان المسلمين وقوة يقينهم كسائر الأحكام الدينية ، والهدف منها إصلاح العالم . فالوجدان حارس للمصلحة العامة في حدود رقابة ولي الأمر « وهكذا ألبس الدين كل شيء من أمور المسلمين ثوب التشريع »(١) .

أما أحكام القانون الدولي فإنها أحكام عامة تسري على مختلف الدول فيما يمس علاقاتهم الظاهرية الخارجية . ولكن لما كانت الدول مستقلة تتمتع بالسيادة فلا يمكن أن توجد سلطات عليا تباشر اختصاص حل المنازعات الدولية ، وإلزام الدول باحترام هذا الحل بالقوة عند الضرورة (٢) . وأما سلطة مجلس الأمن فهي سلطة قاصرة فقراراته مجرد توصيات ، ثم إن حق الاعتراض (حق الفيتو) الممنوح للدول الكبرى يحد أساساً من سلطة هذا المجلس ويجعله عاجزاً عن منع الحرب بين الدول الكبرى ، مما أدى إلى فشله في فض كثير من المنازعات الدولية .

هذا فضلاً عن أن اعتبار القانون الدولي في حد ذاته قانوناً ملزماً هو محل خلاف بين شراح القانون ، فهو في رأي بعضهم : ليس إلا بعض مبادىء يمليها العقل ليس لها إلا صفة أخلاقية فحسب ، فلا يعد خروجاً من الدول على القانون عدم اتباعها لهذه القواعد (٣) ، وأيضاً فإن بعض

(١) راجع تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره لاستاذنا محمد سلام مدكور : ص ٨٥ .

(٢) راجع القانون الدولي العام في وقت السلم للاستاذ الدكتور حامد سلطان : ص ١٦ – ١٧ ، التنظيمات الدولية للدكتور محمد حافظ غانم ، الطبعة الأولى : ص ١٥ .

(٣) راجع رسالة الدكتور عبد الحميد خميس « جرائم الحرب والعقاب عليها » : ص ٢١١

أحكام القانون الدولي كان أصله لخدمة مصالح دولة معينة بالذات . وبعبارة أوضح فإن القانون الدولي قام لحماية مصالح الدول المسيحية وفي ضوء النظرة البرجوازية والاستعمارية أو الاستغلالية وسيادة النزعة الفردية ، فهو قانون انطبع منذ ظهوره بطابع إقليمي طائفي ، ولا يزال إلى الآن نتاج الحضارة الأوربية ، ومن هنا كانت الدبلوماسية مثلاً قبل تطورها أخيراً أسيرة مصالح المجتمع الأوربي المحدود ، وكان العالم المسيحي لا يعترف بالدولة العثمانية كعضو في الأسرة الدولية إلا في أواخر القرن الماضي في عام ١٨٥٦ م ، مع أن تلك الدولة كانت تشكل امبراطورية واسعة ممتدة الأطراف من الناحية العملية . قال « أنزيلوتي » أحد فقهاء القانون الدولي في مقدمة كتابه : « إن تفكيرنا الدولي يصدر عن التكتل المسيحي ضد بلاد المسلمين » وهذا المبدأ واضح في سلوك الدول المسيحية الحاضرة كما شاهدنا في مأساة فلسطين وغيرها من البلاد المستعمرة ، وكانوا يقولون: إن المسلمين محرومون من حماية القانون الدولي وليسوا كغيرهم من بني الإنسان(١) ، وكانوا يطبقون قانون الحرب فيما بين الدول الأوربية فقط ، ويجعلون الأسير راتباً دون أن يطبق ذلك على المسلمين ، بل إن دماء المسلمين كانت مهدرة عندهم .

والسبب في اختياري لهذا الموضوع عدا ما فيه من أهمية وحيوية بالغة هو:

أولاً — بيان الحق فيما يتصل ببعض نواحي الجهاد الذي شغل

---

(١) راجع القانون الدولي العام في وقت السلم طبعة ١٩٦٢ للدكتور الاستاذ حامد سلطان ص ٥ — ٦، ٣٩ — ٤١، ١٠٨، مبادىء القانون الدولي العام للاستاذ الدكتور حافظ غانم طبعة ١٩٦١ : ص ٤١ ، وراجع محاضرة الدكتور مصطفى الحفناوي عن فكرة الدولة في الاسلام : ص ٨٥ من سلسلة « المحاضرات العامة الموسم الثقافي الاول بالازهر » سنة ١٣٧٨هـ / ١٩٥٩ م ، وقد أرشدنا على ذلك استاذنا محمد سلام مدكور . وراجع ص ٣٩ من المجلة المصرية للقانون الدولي عام ١٩٦١ .

المستشرقين ، فكتب الكثيرون منهم في زوايا منه وفق ما أملاه عليهم التعصب والهوى والكراهية ، إذ أنهم يريدون محاربة الإسلام على أساس نشأته الفكرية العلمية . فمن أجل هذا في الواقع نشأ الاستشراق وبدأ المستشرقون شن غزواتهم على الشرق الاسلامي في قوميته ولغته ودينه . وكان أكثر اهتمامهم بالجهاد باعتباره المبدأ الذي يكون الطليعة الأولى لحماية الإسلام ، فوجهوا إليه الحملة الشعواء لإضعاف معنويات المسلمين وإشعارهم بأنهم هم الظالمين للأمم والشعوب ، وما زالوا يصورونهم بالوحوش الضارية التي تتربص للانقضاض على العالم ، فتقضي على معالم المدنية والحضارة ، مما يسبب نفرة الناس عن قبول دعوة الإسلام بهذه الصورة ، وزوال خطر المسلمين على المسيحيين كما يزعمون . مع أن المعروف هو العكس ؛ فإن الاستشراق بمث يمهد لتسلط المستعمرين عن طريق التشكيك بمقومات العرب والمسلمين ، وبوجيه الأنظار إلى مدنية الغرب عن طريق المقالات والكتب التي يحاول أربابها أن تظهر بمظهر البحث العلمي الدقيق ، غير أنها لإلقاء السم في الدسم ، ولخدمة الأغراض السيئة .

أما الكتاب المسلمون الذين كتبوا في هذا الموضوع ، فمنهم من رد على أولئك المستشرقين ، ولكن بدون تعمق أو دقة لاستنادهم إلى بعض النصوص القرآنية التي هي أصل الخلاف ومثار النزاع ، دون تعقيب على ما قرره الفقهاء في اجتهاداتهم التي كانت تصور الجهاد بحسب الوقت الذي وجدوا فيه . وكل ما رأيته في موضوع الجهاد بصفة عامة لا يخرج عن كونه مقالات أو خواطر تدون فتنشر ، دون أن يكون هناك بحث علمي مستفيض مدعم بالبراهين التي تعرج على مواطن الشبهات التي تعلق بها الطاعنون على الإسلام فيفندها الباحث بأسلوب صحيح .

ثانياً — إني وجدت أصحاب رسائل الدكتوراه يعنون غالباً في رسائلهم

ببحث بعض النواحي التي تتصل بالفقه المدني ، دون أن أعثر على اتجاه أحد منهم إلى الفقه الدولي العام ، فكان من الضروري أن نسد ثغرة في ميدان الفقه تحتاج إلى عرض أحكامها عرضاً حديثاً ، ويسهل الرجوع للباحثين ورجال القانون والهيئات العالمية الذين يتجه اهتمامهم إلى تقنين أحكام العلاقات الدولية ، فإذا ما قدر لنا أن نقدم خلاصة من أحكام الشريعة العالمية الخالدة في هذا المضمار نكون قد أسهمنا بقدر كبير في تقدم الدراسات القانونية المقارنة . ومن الملحوظ أن الجمهورية العربية المتحدة مثلاً نلمس منها اهتماماً بالدراسات الدولية فنراها تعلن دورياً عن مسابقات في أبحاث دولية معينة نظير مكافآت لمن يحسن العرض والتحليل فيها بسبب ازدياد ترابط العلاقات الدولية وتشابك مصالح الدول الحيوية .

ثالثاً — إن موضوعنا من المواضيع الجديرة بالبحث لتحقيق التقارب بين الشرق والغرب وإزالة أوجه الخلاف بينهما فيما يخدم قضية السلم العالمي والأمن الجماعي، ولاسيما أن الجهود الدولية تتجه الآن إلى تنظيم إعلان الحرب وآثارها أو وسائل القتال بغرض الحد من أضرارها والتخفيف من ويلاتها ، مع ملاحظة أن الأحوال الدولية تنعكس في عصرنا على كل نشاط للأفراد في داخل الدول ، وتؤثر على فاعلياتهم الإنتاجية وطاقاتهم الفكرية .

والعالم اليوم في أوضاعه الدولية بحاجة ماسة إلى قبس من نور الإسلام في قضايا السلم والحرب ، وقد نصت المادة ٣٨ من قانون محكمة العدل الدولية على اعتبار أحكام الشريعة الإسلامية من مصادر القانون .

وقد أدى دخول المسلمين في المجتمع الدولي إلى تغيير كثير من مواد قانون الحرب أو القانون الدولي ؛ وذلك لأن الإسلام في السلم يعامل الشعوب جميعاً بالرحمة والعطف ، ويحيط الإنسانية بسياج من اللين والرفق

لأنه يعتبر الناس كلهم عيال الله فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله ، والإسلام في الحرب لا يستبد أتباعه ولا يقسو جنوده إلا بمقدار الضرورات الحربية، ولا يستخدم آلات الحرب الرهيبة التي تدمر كل شيء أتت عليه ، إلا أن يكون ذلك على سبيل المعاملة بالمثل لقوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون بـه عدو الله وعدوكم »[١] « وجزاء سيئة سيئة مثلها »[٢] « فمن اعتدى عليكم فاعتـدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين »[٣] . وإذا ما كان النصر للمسلمين فلا يأخذهم زهو الانتصار وكبرياء الغلبة إلى البطش بالمغلوبين والفتك بجميع الأعداء وسلب أموالهم ، وإنما يكون الحلم والعفو والصبر والأناة هي الأمور الحاصلة في الواقع كما وجدنا ذلك في مختلف الحروب الإسلامية .

وأبرز مثل لهذا حالة الرسول وصحبه مع المشركين في فتح مكة فإنهم لم يعتزوا بعدد جيشهم وعديدهم ، ولم يتحدّوا أعداءهم بمواجهة قواتهم . وإنما قام الرسول عليه السلام على باب الكعبة فقال : « لا إلـه إلا الله وحده لا شريك له ، صدق وعده ونصر عبده ، وهزم الأحزاب وحده، ثم قال : يامعشر قريش ما تُرَوْن أني فاعل فيكم ؟ قالوا : خيراً ، أخ كريم ، قال : اذهبوا فأنتم الطلقاء [٤] .

والإسلام في سلمه وحربه ينادي بالناس جميعاً إلى الانضمام تحت لواء دعوة الحق والحرية والمحبـة والخير والتعاون « قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني ، وسبحان الله وما أنا من المشركين »[٥].

(١) الانفال : ٦٠
(٢) الشورى : ٤٠
(٣) البقرة : ١٩٤ .
(٤) سيرة ابن هشام : ج ٢ ص ٤١٢ .
(٥) يوسف : ١٠٨ .

« يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير ، قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ، ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ، ويهديهم إلى صراط مستقيم »[١] .

طريقة البحث :

وقـــد سرت في دراستي لموضوع الرسالة على هدي الطريقة العلمية الموضوعية التاريخية المقارنة .

فهي طريقة علمية أصيلة : لا استهوائية عاطفية توصل الموضوعات بالأدلة بعد تحقيقها وسبر أغوارها ومناقشتها ، وتسعى لتبيان الحقيقة بحسب الظفر بالدليل الصحيح دون تعصب لرأي معين أو تقليد بعيد عن الحق لأن مبدأنا أن « الناس أبناء ما يحسنون » كما قال سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه .

وهي طريقة موضوعية : تعمد إلى النصوص الشرعية فتسير على هداها دون تحريف أو تغيير « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله » . فنحن نلجأ أولاً في الاستدلال إلى نصوص القرآن الكريم ثم إلى السنة النبوية الصحيحة ، ثم إلى عبارات الفقهاء في كافة العصور إلى وقتنا هذا ، فإن لم نجد نصاً لحكم لجأنا إلى معيار المصلحة العامة والاستحسان ؛ فإن علاقات الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم كلها ترجع في الواقع إلى الاجتهاد في رعاية المصلحة العامة والعدالة ، ففي ذلك تحقيق لغرض الشارع . قال تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى »[٢] ، ومن الأمثلة المعروفة في رعاية المصلحة في الحرب أن

(١) المائدة : ١٥ ـ ١٦ .
(٢) المائدة : ٨

الرسول عليه السلام حينما نزل يوم بدر بأصحابه منزلاً قال له الحباب بن المنذر : أهذا منزل أنزلكه الله فلا نعدل عنه ، أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الرأي والحرب والمكيدة ، فأشار الحباب إلى منزل آخر وافقه عليه الرسول ﷺ وكان من أسباب تغلبهم على كفار قريش .

وهي طريقة تاريخية : تتبع منشأ التشريع الإسلامي في مصادره الأولى ومقررات الفقهاء القدامى في كتبهم التي وضعوا فيها نواة مذاهبهم ، ثم ننتقل من ذلك إلى تقريرات الفقهاء المتأخرين وما لاحظوه من تعارض أحياناً بين أقوال إمام المذهب فحملوا كل قول على حالة معينة مثلاً ، أو قيدوا رأياً آخر بقيد مأخوذ من أصول المذهب وفروعه . ولهذا سنذكر في الحواشي المراجع الأساسية ثم نتبعها بمراجع الفقهاء المتأخرين .

وبعد معرفة ما قرره هؤلاء الفقهاء نعود إلى كتب السير والمغازي والتاريخ لنعرف مدى تطبيق اجتهادات الفقهاء ، وعلى أي وتيرة سار المسلمون في حروبهم ؛ فإن النظريات الفقهية هي باعتبار ما ينبغي أن يكون عليه موضع الحكم ، أما ما نقله المؤرخون الثقات فهو بحسب ما كان واقعاً فعلاً . وفي ضوء الحوادث التاريخية تتضح نظريات الفقهاء ، ويظهر مقدار إصابتها للحق أو البعد عنه .

ثم هي أخيراً طريقة مقارنة : فبعد أن نقارن بين مختلف المذاهب الإسلامية على نهج موسوعة الفقه الإسلامي تقريبا ، ونستخلص الصواب — في تقديرنا — منها ، نقارن الرأي المختار أو غيره بما عليه الوضع في الفقه والقانون الدولي بدون انتهاج تقريب مفتعل لإيجاد أوجه للتماثل بين الشريعة والقانون احتفاظاً بطابع الفقه الإسلامي ونظامه القانوني المستقل .

ولا يخفى ما للمقارنة من فائدة إذ هي الطريقة العلمية المنتجة (١) ،

(١) هذا فضلا عن كون المقارنة تتجاوب مع نفسي إذ أنها تعتبر نتاج دراستي المزدوجة في كليتي الشريعة بالازهر الشريف وكلية الحقوق بالجامعة .

والفقه المقارن هو الفقه المثمر الذي يعتبر عاملاً أساسياً في تكوين ملكة الاستنباط للمجتهد ، لأن المقارنة تفتح أمامنا آفاقاً جديدة ، فإذا ما انتقلنا لميدان المقارنة مع القانون الدولي بدت مواطن الشبه والاختلاف على طبيعتها، وبرزت أوجه النقص في بعض المذاهب الاسلامية أو القانون ، وحينئذ تتحقق وظيفة البحث المقارن : وهي توحيد التشريع في تقدمه وتطوره .

فنحن في سلوك هذه الطريقة نكون قد ساهمنا فيما يتطلع إليه رجال القانون من فقهاء الشريعة حيث يطلبون عرض أحكام الفقه في صيغ جديدة تتناسب وروح العصر الحديث . إذ أن « قلة اهتمام العلماء من مسلمين وغيرهم أدى لانقطاع الصلة العلمية القانونية بين الشرق والغرب ، وسبات الشريعة الإسلامية أمام نهضات الشرائع الأخرى قديمها وحديثها ، وحرمان الفقه العالمي من مصدر خصب للأبحاث التاريخية والمقارنة ، مصدر لا يقل في سعة ميدان نفوذه ولا في مدى تطوره ولا في غزارة نظمه ومبادئه عن القانون الروماني الذي يعتبرونه قانون العالم الحديث[1] » .

والمقصود من المقارنة التي سنعقدها بين مبادىء الشريعة الإسلامية وبين ميثاق الأمم المتحدة ومعاهدة جنيف سنة ١٩٤٩ : هو إظهار سمو الشريعة ، وإن كان الحق — كما أشار في مناقشة الرسالة أستاذنا الجليل الدكتور حافظ غانم — أن هذه المقارنة جاءت في غير موضعها ؛ لأن مبادىء الشريعة السامية تهدف إلى تحقيق مكارم الأخلاق وتقنين المثل العليا، بل إن تلك الأخلاق والمثل هي عقيدة متأصلة في قلوب المسلمين . أما ميثاق الأمم المتحدة ومعاهدة جنيف فكلاهما أملته إرادة الدول الكبرى ، وموادهما خالية من المثالية ، ولم يقصد بهما إلا منع الحرب لمجرد المصالح الذاتية ، دون نظر إلى شرف أو خلق أو ضمير أو عدالة .

---

(١) راجع بحث الدكتور علي بدوي «مكانة الشريعة الاسلامية في الفقه الحديث » ، وهو منشور في مجلة القانون والاقتصاد ، السنة الاولى : ص ٧٣٧ .

وقد يتساءل بعضهم عن فائدة دراسة « آثار الحرب » فضلا عما ذكرناه من الفوائد ، مع أن الحرب محرمة في القانون الدولي الحديث ومخالفة لأحكامه ؟

فيجاب على ذلك : بأن التحريم القانوني لا ينفي إمكان نشوب الحرب من الناحية الواقعية على نطاق واسع بين الدول التي انضمت لنظام منع الحرب ، فما زال للقتال شأن واقعي في العصر الحاضر ؛ بل إنه من الجائز في ظل التنظيم الدولي نشوب الحرب بين دول من غير أعضاء الأمم المتحدة أو من غير الدول التي انضمت لاتفاقات تحريم الحرب . ومن الممكن زيادة على ذلك أن يفشل التنظيم الدولي وينهار نظام الأمن الجماعي من أساسه بحيث يعود المجتمع الدولي إلى الحالة التي كان عليها قبل تحريم الحرب (١) فقد ظلت الحرب الهجومية مشروعة طيلة القرون الماضية وفي النصف الأول من القرن الحالي ، وسادت حتى نهاية الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٨ فكرة كون الحرب حقاً من حقوق الدولة الطبيعية ومظهراً من مظاهر سيادتها ، فالدولة حرة تعلن الحرب وقتما تشاء وعندما تملي عليها مصلحتها ذلك ، دون أن يحد حريتها حد ، اللهم إلا اتباع بعض الإجراءات الشكلية (٢) .

وانقسام الدول العظمى نفسها إلى قسمين : الكتلة الشرقية والكتلة الغربية مما يزيد في حدة التوتر الدولي ويبقي دوام الخطر في نشوب حرب في وقت ما ؛ إذ إن الأحلاف العسكرية كحلف الاطلنطي وحلف وارسو هي التي تحدد السياسة الخارجية للمجموعتين الدوليتين الكبيرتين . وإنه

(١) مبادىء القانون الدولي العام ، طبعة ١٩٦١ ، لأستاذنا الدكتور حافظ غانم: ص ١٤ .

(٢) راجع محاضرة الدكتور عبد الفتاح حسن في محاضرات الموسم الثقافي الاول بالازهر ص ٢٧٩ وما بعدها ، وراجع رسالة جرائم الحرب والعقاب عليها للدكتور عبد الحميد خميس : ص ٨٨ وما بعدها .

بالرغم من وجود هيئة الامم المتحدة ومجلس الأمن ومحكمة العدل الدولية وقعت حروب متوالية ، فلم يمنع وجود هـذه الهيئات العالمية من اشتعال هذا الاضطراب الذي يشمل اليوم العالم بأسره ، لم يمنع دون وقوع الاضطراب والحرب في كوريا سنة ١٩٥٠ — ١٩٥٣ وفي ألمانيا والصين وشمال أفريقيا والكونغو والشرق الاوسط ، وعلى الأخص حرب العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦ . وأخيراً في عام ١٩٦١ قامت الحرب بين الهند والبرتغال في مستعمرة جوا انتهت باستحلال الهند لها بالهجوم المسلح رغم استخدام البرتغال أسلحة حلف شمال الأطلنطي(١). كل هذا يؤكد إمكان وقوع الحرب . وبصرف النظر عن ذلك فإننا نحتفظ ببقاء مشروعية الحرب الدفاعية وفق النظرية الاسلامية التي تتفق مع وجهة القانون الدولي بحسب نصوص ميثاق الأمم المتحدة ، وبصفة عامة فتشريع الحرب في الإسلام استجابة لحقيقة واقعية هي أن نشر كل دعوة دينية لابد أن يصطدم بالأعداء ، فيتحرشوا لأتباع الدعوة ، أو يكيدوا لهم ، فتكون الحرب حينئذ ضرورة مطلوبة من ضرورات السياسة والدفاع . ومن هنا لم يذهب أحد من فقهاء الاسلام إلى تحريم الحرب ، لأنه رأي خيالي غير عملي ، برهنت الأحداث على فساده .

وبحثنا لآثار الحرب لايختلف عما إذا كانت الحرب برية أو بحرية أو جوية ؛ لأن هذه كلها وسائل قتال . أما نتائج الحرب فلا تختلف . وقد أقر الرسول عليه صلوات الله الحرب البحرية ، فقد أخرج البخاري والنسائي وأبو داود أن الرسول ﷺ نام مرة عند أم حرام خالة أنس بن مالك ، ثم استيقظ وهو يضحك فقالت : وما يضحكك يارسول الله ؟ قال : « ناس من

---

(١) وقد استمرت أمثال هذه الحروب والاعتداءات بعد ذلك كما هو ملحوظ في أيامنا الحاضرة ١٩٦٥ الاعتداءات الصارخة من أمريكا على جمهورية الدومينكان ، وفي بلدان جنوب شرقي آسيا في فيتنام الشمالية ، واعتداء الهند على أراضي الباكستان .

أمتي عُرضوا علي غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكا على الأسرة »[١] أي في الجنة .

وعملي هذا بداية دراسة لبعض النواحي في قانون الحرب والسلم في الاسلام ، تاركا المستقبل مواصلة الجهود وبذل الطاقة لإنتاج أطيب الثمرات من معين الفقه الاسلامي ، حتى يخرج من الدائرة الضيقة لانتشاره إلى دائرة أعم وأشمل . هذا .. بعد أن كنت عازما على استقصاء الكلام في العلاقات الدولية الخارجية لولا الإصرار بحق من أستاذنا الجليل محمد سلام مدكور على قصر الموضوع على آثار الحرب حرصاً منه على تحديد مواطن البحث .

ولست أدعي أنني بلغت الكمال في هذه الأبحاث التي أتيح لي عرضها؛ فإن الكمال لله وحده ، والعصمة من شأن الرسل . ومن ظن أن للعلم غاية فقد بخسه حقه ووضعه في غير منزلته التي وصفه الله بها حيث يقول: « ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا »[٢]

والدليل على عجز الإنسان أنه – كما قال الثعالبي في اليتيمة – « لا يكتب كتاباً فيبيت عنده ليلة إلا أحب في غدها أن يزيد فيه أو ينقص منه ، هذا في ليلة فكيف في سنين معدودة ؟ »

لذلك فإن أحسنت فهو من فضل الله ، وإن تكن الأخرى فهو جهد المقل في سنين طويلة طفت فيها على أبحاث كثيرة حساسة سجلتها في كتابي هذا .

وعلى هذا الاساس أكتب متوكلاً على الله مستعيذاً مما استعاذ منه الجاحظ في كتاب البيان حيث يقول : « اللهم نعوذ بك من فتنة القول كما نعوذ بك من فتنة العمل ، ونعوذ بك من التكلف لما لا نحسن ، كما نعوذ

(١) صحيح البخاري : ج ٤ ص ٣٦ ، سنن النسائي : ج ٦ ص ٤٠ .
(٢) السجدة : ٨٥

بك من العجب بما نحسن ، ونعوذ بك من شر السلاطة والهذر كما نعوذ بك من شر العي والحصَر » .

ولا يفوتني أن أذكر عظيم تقديري لأستاذنا الفاضل محمد سلام مدكور رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة القاهرة الذي كان له أعمق الأثر وأطيبه في إعداد هذه الرسالة بفضل ما يتميز به من بُعد النظر وحصافة الرأي والذوق الفقهي مما جعلني أقتطع الكثير من وقته الثمين في تحقيق أصول البحث ، وتمحيص الأدلة وتنسيق النتائج العلمية ، وكان لا يألو جهداً في إرشادي ، حتى إنه أطلق يدي في مكتبته العامرة فتصيدت منها نفائس الكتب . فإليه وإلى كل من أسهم في توجيهي وإرشادي والاطلاع على رسالتي أقدم وافر الشكر .

خطة البحث :

وقد جعلت ما تضمنه الكتاب ثلاثة أبواب وخاتمة للبحث .

الباب التمهيدي — عموميات عن الحرب . وفيه فصلان :

ذكرت في الفصل الأول تعريف الحرب شريعة وقانونا وتاريخ الحروب وعلاقة المسلمين بغيرهم وما يتفرع عن ذلك .

وفي الفصل الثاني — تكلمت بصفة موجزة عن كيفية بدء الحرب .

وهذا الباب وإن لم يكن من مقصد الكتاب الأصلي فإني تعرضت لذكر أبحاثه بنظرة خاطفة حتى تتبين حقيقة آثار الحرب بعد معرفة شيء عنها ؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره .

الباب الاول — الآثار المترتبة على قيام الحرب . وهو يتضمن خمسة فصول :

الفصل الأول — انقسام الدنيا إلى دارين أو ثلاث .

الفصل الثاني — في أثر الحرب في العلاقات السلمية .

الفصل الثالث – أثر الحرب في العلاقات السياسية الدولية . وفيه مبحثان :
المبحث الأول – في أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية .
المبحث الثاني – في أثر الحرب في المعاهدات .
الفصل الرابع – فى الأسرى والجرحى والقتلى .
الفصل الخامس – في أثر الحرب في الأشخاص والأموال .وفيه مباحث ثلاثة:
المبحث الاول – في أثر الحرب في الأشخاص .
المبحث الثاني – في أثر الحرب في العلاقات التجارية .
المبحث الثالث – في أثر الحرب في أموال العدو .

الباب الثاني – الآثار المترتبة على انتهاء الحرب . وفيه فصول خمسة :
الفصل الاول – في انتهاء الحرب بالإسلام وآثاره .
الفصل الثاني – في انتهاء الحرب بالصلح بقسمية : المؤقت والمؤبد .
الفصل الثالث – في انتهاء الحرب بالفتح وآثاره .
الفصل الرابع – في انتهاء الحرب بترك القتال .
الفصل الخامس – في التحكيم وانتهاء الحرب به .

والله نسأل أن يوفقنا لصواب القول والعمل ، وأن يكون عملنا هذا في سبيل رضوانه ومطمح ثوابه ، وأن ينفع به الناس ، راجياً منه تعالى أن يمدنا بالعون لإتمام ما بدأته من أبحاث في العلاقات الدولية في الإسلام ، والله نعم المسئول والهادي إلى سواء الصراط .

المؤلف
وهبة مصطفى الزحيلي

الباب التمهيدي

الحرب بصفة عامة وتأصيلها الشرعي والقانوني

تمهيد

لابد قبل الدخول في موضوع البحث أن نتكلم عن بعض المسائل الهامة ، مثل : تعريف الحرب وتحديد أغراضها وإبراز الباعث عليها في الإسلام وإدراك حقيقة الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم وطبيعة هذه العلاقة ؛ لأن ذلك أساس عام في معظم نواحي البحث ، ثم لابد من إلقاء الضوء تبعاً لذلك على طرق البدء في الحرب ليعرف مدى التنظيم الإسلامي لأمر خطير يمس جوهر الدعوة الاسلامية وتقرير مصيرها في هذا العالم .

وقد اشتمل الباب التمهيدي على فصلين :

الفصل الاول – في بيان ماهية الحرب وتاريخها والدوافع اليها .

الفصل الثاني – في كيفية بدء الحرب .

الفصل الأول

بيان ماهية الحرب وتاريخها والدوافع إليها

أولاً : تعريف الحرب

الجهاد والحرب والغزو في أصل اللغة العربية : تدور حول معنى واحد وهو القتال مع العدو (١) . وقد وردت كلمة « حرب » في القرآن الكريم بمعنى القتال كما في هذه الآيات « كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله »(٢). أي كلما جمعوا وأعدوا شتت الله جمعهم ، « فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم » (٣) أي في القتال « فإما مناً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها »(٤) أي حتى تأمنوا وتضعوا السلاح(٥). وهذا الاشتراك اللغوي بين الكلمات الثلاث هو المقصود أيضاً عند الاستعمال في عرف الفقهاء. ونزيد الأمر إيضاحاً بالنسبة لكلمة « جهاد ».

الجهاد في اللغة : بذل الجهد وهو الوسع والطاقة ، أو المبالغة في العمل من الجهد . قال في المُغرب : الجهاد مصدر جاهدت العدو جهاداً

---

(١) راجع تاج اللغة للجوهري : ١ ص ٤٢ ، ٢٢٠ ، والقاموس المحيط : ١ ص٢٣٧، ٤ ص ٤٢٩ .

(٢) المائدة : ٦٤ .

(٣) الانفال : ٥٧ .

(٤) محمد : ٤ .

(٥) راجع في معاني هذه الآيات تفسير القرطبي : ٦ص٢٤٠ ، ٨ ص ٣٠ ، ١٦ص٢٢٩

إذا قاتلته قتالا ، أو بذل كل منهما جهده ، أي طاقته في دفع صاحبه ، فهي صيغة مشاركة من الجهد وهو الطاقة والمشقة ، كما أن القتال مشاركة في القتال ، ثم غلب في الاسلام على قتال الكفار ونحوه . وقال الراغب في مفردات القرآن : والجهاد والمجاهدة : استفراغ الوسع في مدافعة العدو . وتستعمل كلمة جهاد بمعناها اللغوي الأعم .

وإذ قد عرفنا أن الجهاد في أصل اللغة هو مقاومة العدو ، فمن هو هذا العدو ؟

قال العلماء : الجهاد ثلاثة أضرب : مجاهدة العدو الظاهر ، ومجاهدة الشيطان ، ومجاهدة النفس[١] . وكل هؤلاء ــ بحسب نظرة الإسلام ــ أعداء ، ويشملهم قوله تعالى : « وجاهدوا في الله حق جهاده »[٢] « وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله »[٣] « إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيـــل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض »[٤] .

فكلمة « جهاد » إذن عامة ، ومن يزعم من المتعصبين ضد الإسلام أن الجهاد : هو قتال المسلمين لكل من ليس بمسلم لإكراههم على الإسلام فهذا محض الافتراء والكذب على الإسلام[٥] .

ومورد الشبهة في تخصيص كلة « جهاد » بذلك هو ما ذكره الفقهاء المسلمون من تعريفات للجهاد . وهي في الواقع عندهم لا تخصص مدلول

(١) تفسير المنار : جـ ١٠ ص ٣٠٦ .
(٢) الحج : ٧٨ .
(٣) التوبة : ٤١ .
(٤) الانفال : ٧٢ .
(٥) تفسير المنار : ١٠ ص ٣٠٧ .

النصوص القرآنية الواردة في الجهاد . هذه التعريفات كثيرة نذكر منها ما يلي :

قال الحنفية : الجهاد غلّب في عرف الشرع على جهاد الكفار وهو دعوتهم إلى الدين الحق وقتالهم إن لم يقبلوا ، وهو في اللغة أعم من هذا اهـ (١) أو هو بذل الوسع والطاقة في سبيل الله عز وجل بالنفس والمال واللسان(٢) ، أو غير ذلك أو المبالغة في ذلك .

وحدّه ابن عرفة(٣) من المالكيـة بقوله : هو قتال مسلم كافراً غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله تعالى أو حضوره له ، أو دخوله أرضه له(٤) .

وقال الشافعية : الجهاد في الاصطلاح : قتال الكفار لنصرة الإسلام ، ويطلق أيضاً على جهاد النفس والشيطان والمراد هنـا الاول ، وترجمه في التنبيه بقتال المشركين(٥) . وقال الباجوري : الجهاد أي القتال في سبيل الله مأخوذ من المجاهدة وهي المقاتلة لإقامة الدين ، وهـذا هو الجهاد الأصغر ، وأما الجهاد الأكبر فهو مجاهدة النفس ، فلذلك كان ﷺ يقول إذا رجع من الجهاد : رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر(٦) .

---

(١) فتح القدير : ٤ ص ٢٧٧ ، العناية على الهداية : ٤ ص ٢٧٩ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٨٨ ، مخطوط السندي : جـ ٨ ق ٢

(٢) البدائع : جـ ٧ ص ٩٧ ، ابن عابدين « رد المحتار » : جـ ٣ ص ٣٠١ .

(٣) هو محمد بن محمد بن عرفة الورغمي ، أبو عبد الله : إمام تونس وعالمها وخطيبهـا في عصره ، مولده ووفاته فيها ، نسبته إلى « ورغمة » قرية بافريقية ، توفي سنة (٨٠٤ هـ) .

(٤) الخرشي ، الطبعة الثانيـة : ٣ ص ١٠٧ ، المقدمات الممهدات لابن رشد : ١ ص ٢٥٨ ، منح الجليل : ١ ص ٧٠٧ ، حاشية العدوي : ٢ ص ٢ .

(٥) حاشية الشرقاوي : : جـ ٢ ص ٣٩١ .

(٦) حاشية الباجوري على ابن قاسم : جـ ٢ ص ٢٦٨ .

وكانت مشروعية الجهاد بعد الهجرة بنحو سنة(١)

هذا هو معنى الجهاد عند المسلمين كما صوره فقهاؤهم . ومنه يظهر لنا أنه فرض على المسلمين لنصرة الإسلام بعد وجود مقتضياته من قبل العدو بخلاف الحرب فقد تكون للعدوان . ولهذا فضل الإسلام كلمة « جهاد » عن كلمة « حرب » فالجهاد إذن كلمة إسلامية(٢) .

والحقيقة أن الجهاد هو بذل الجهد والكفاح بالوسائل السلميـة أولاً ، ثم عند اقتضاء الامر للمحافظة على الدعاة وتحصين البلاد يلجأ إلى القتال لتحقيق السعادة الشاملة للبشرية في دنياها وأخراهـا كما ارتضاها الإله الحكيم ، وكل جهد يبذل في هذا المضمار فهو في سبيل الله وحده ولإرضائه فقط دون أن يشوب نوايا المسلمين نزعة مادية أو هوى شخصي أو تسلط على رقاب العالم وسيادة الأمم ، فما الجهاد إلا تمكين لإقامة نظـام عادل وفتح لانطلاق آمال البشرية الفطرية وتقرير للحرية الطبيعية التي تتطلع إلى

(١) راجع المقدمات الممهدات لابن رشد : ج ١ ص ٢٦١ ، حاشية الشرقاوي : ج ٢ ص ٣٩١ ، حاشية البرماوي : ص ٢٨٥ ، تفسير المنار : ج ٢ ص ٣١٢ .

(٢) ولكن لا يصح أن يفهم الجهاد على أنه وسيلة عدوانية نحو الشعوب غير المسلمة كما فهمه المستشرقون والمتعصبون على الاسلام . فقد اعتاد الاجانب أن يعبروا عن كلمة « الجهاد » بالحرب المقدسة (راجع العقيدة والشريعة ، جولد تسهير : ص ١٠٦ ، ١٢٥) وفسروها تفسيراً منكراً (راجع الاسلام والمستشرقون : ص ٦٠ ، حياة محمد ، ارفنج ص ١٠٣ ، العقيدة والشريعة : ص ٢٧) ، حتى أصبحت تلك الكلمة عبارة من شراسة الطبع والخلق والهمجية وسفك الدماء حتى كأن المسلمين يمثلون قوة متوحشة تتوثب للانقضاض على العالم بأسره ، يملأ قلوبهم الحقد والتعصب فتقضي على الحضارة والمدنية وتفتك بالأبرياء وتشرد الأطفال والنساء ، ولا منجاة أمامهم إلا بإعلان الاسلام كرهاً وبدون نظر أو تثبت . والقريب من الاعتدال منهم يقول : « الجهاد نوع من التبشير الديني الذي يمكن أن يقوم به الانسان بطريق الاقناع أو القوة . والجهاد يعادل تماماً معنى الحرب ويهتم بمحاربة الكفار وأعداء الدين (راجع الحرب والسلام في الشريعة الاسلامية للاستاذ مجيد خدوري : ص ٥٦ ، ٥٧) .

العقيدة السليمة ، دون أن يحول إزاء ذلك حائل أو تسلط حاكم ظالم(١).

ولا يصح الخلط بين مفهوم الجهاد بهذا المعنى وبين اعتباره وسيلة لإكراه الناس على الإسلام وفرض الدين على النفوس ؛ مع أن هذا ترفضه أبسط العقول وطبائع الأمور في أن العقيدة لا يمكن أن تستقر في نفس ما لم يخالط بشاشتها القلوب ، وتقتنع بها النفوس عن روية دون قسر أو إجبار .

تعريف الغزو والحرب عند فقهاء القانون الدولي :

الغزو في القانون الدولي العام هو دخول قوات الدولة المحاربة في إقليم العدو ، وهو لا يتضمن إتمام السيطرة على هذا الإقليم(٢) ، وهذا المعنى لم نجد له مثيلا في الاسلام ، فلا نتعرض لتفصيله ، وكل مانشير اليه هو أنه قد يرد لفظ الغزو في بعض الأحاديث ويراد منه الجهاد .

أما الحرب : فلها تعريف تقليدي عند رجال القانون الدولى ، وهو أن الحرب صراع مسلح بين دولتين أو بين فريقين من الدول ويكون الغرض منه الدفاع عن حقوق ومصالح الدول المحاربة . فالحرب لاتكون إلا بين الدول ، أما النضال المسلح الذي قد يقع بين بعض الجماعات داخل دولة ما ، أو الذي تقوم به جماعة من الأفراد ضد دولة أجنبية ، فلا يعتبر حرباً ولاشأن للقانون الدولي العام به ؛ بل هو يخضع لأحكام القانون الجنائي للدولة التي يحدث فيها ، كذلك لايعتبر حرباً بالمعنى الدولي: النضال المسلح الذي يقوم به إقليم ثائر في وجه حكومة الدولة التي يتبعها

---

(١) انظر نظام العالم والامم . طنطاوي جوهري : ج ٢ ص ٤١٥ .

(٢) راجع مبادىء القانون الدولي العام طبعة ١٩٦١ الدكتور حافظ غانم : ص ٦٤١

أو الذي تقوم به إحدي الدول الأعضاء في دولة تماهدية ضد الحكومة المركزية[١] .

ونلاحظ أن التعريف الذي ذكرناه للحرب في القانون الدولي أصبح اليوم مجرد تعريف تقليدي ، والاتجاه الحديث يميل الى توسيع معنى الحرب بحيث يشمل كل حالة يتم فيها قتال مسلح دولي ولو لم تتواقر عناصر التعريف السابق ؛ بل إن قواعد قانون الحرب تطبق ولو كان القتال يدور بين جماعات لاتتمتع بوصف الدولة وفقاً لأحكام القانون الدولي ، كما في القتال الذي دار بين الدول العربية والصهيونيين في فلسطين منذ سنة ١٩٤٨ اعتبرت حرباً دولية رغم عدم اعتراف الدول العربية باسرائيل ، كذلك تطبق هذه القواعد أيضاً في الحروب الأهلية ، وفي الحروب التي تقوم بها الأمم المتحدة لغرض جماعي وليس باسم دولة ما ولحسابها الخاص[٢] .

والحقيقة أن وصف الدولة ما زال له الاعتبار الأول في ماهية الحرب ، وتطبيق قواعد القانون الدولي عليها ، فالحرب ذات طابع دولي كما جاء في قرار محكمة التحكيم الدائمة بتاريخ ١١ نوفمبر (تشرين الثاني)١٩١٢ . ويلاحظ أن الحرب اليوم يمكن أن تعرف بأنها حسم لخلاف دولي وحله عن طريق القسر بعد تعثر الوسائل السلمية . والنزاع الدولي يرتبط بالكيان الاقتصادي والاجتماعي للدول فهو نتيجة محتمة لذلك مما يدفع كل دولة إلى أن تحافظ على مصالحها القومية وتعد نفسها الحكم الأعلى لكل نزاع تكون طرفاً فيه[٣] . وهذا تطور جديد في مفهوم الحرب . وبهذا ننتهي إلى

(١) الدكتور حافظ غانم ، المرجع السابق ٥٦٤ . القانون الدولي العام أبو هيف ، الطبعة الرابعة : ص ٦٤٩ ، مجلة القانون والاقتصاد السنة ١١ : ص ١ ، ٤ ، بحث الدكتور محمود سامي جنينة « حالة الحرب ومتى تقوم » . اوبنهايم ــ لوترباخت طبعة ١٩٤٧ : ٢ ص ١٦٦ ، بريجر : ص ٩٧٢ .

(٢) الدكتور حافظ غانم ، المرجع السابق: ص ٥٨٨ . أبو هيف طبعة ١٩٥٩ :ص ٦٤٠

(٣) راجع المنظمات الدولية للدكتور حافظ غانم : ص ١٥ .

أنه من الصعب وضع تعريف محدد للحرب وأن حالة الحرب لايمكن أن تتقرر طبقاً لقاعدة مطردة(١).

مقارنـــة :

بالنظر في تعريف الجهاد والحرب عند الفقهاء المسلمين والفقهاء الدوليين، نرى أن التعريفين يتفقان في اعتبار كل من الجهاد والحرب مصلحة من مصالح الدولة العامة ، ولها أحكام خاصة وأنها موجهة نحو عدو خارجي وفي حال صراع قوتين مسلحتين أو أكثر .

غير أن الحرب تختلف بين الجانبين في الغاية والغرض : فالحرب لدى رجال القانون يلجأ اليها لأغراض مادية تدعو اليهـــا مصلحة الدولة التي تشهرها على غيرها بمحض تقديرها ، وفي سبيل نفعها الذاتي القائم على الهوى وحب التسلط وتدعيم الاقتصـاد . قال أحدهم : « الحرب وسيـلة من وسائل العنف تلجأ اليها الدول لحل ما يقوم بينهـا من منازعات ، أو سعياً وراء تحقيق غاية أو مطمح سياسي أو إقليمي » . فالحرب تهدف إلى تحقيق هدف سياسي ولا يعتبر مجرد استخدام القوة حرباً مالم يكن مقروناً بهذا الهدف(٢).

أما الجهاد في الاسلام فيستعمل أثناء وجود مقاتلة من عدو . فالباعث عليه هو رد العدوان أو المحافظة على جماعة المسلمين أو لرفع ظلم الحـكام الذين يقفون عقبة كأداء في سبيل الدعوة الاسلامية والصد عنها ، حتى يقضى على الفتنة في الدين ، وتعلو كلمة الله والحق ، وتسود مبادىء العدل والخير والفضيلة ، لأن الاسلام في الواقع هو الرسالة الإصلاحية الكبرى التي لا بد منها لصالح الشعوب أنفسها .

(١) مقدمة في القانون الدولي ـ ويزلي جولد :ص٦٠١ ، بحث الأستاذ باكستر : ص ٢ في المجلة المصرية للقانون الدولي عدد ١٩٦٠ .

(٢) راجع بحث الدكتور محمود سامي جنينة في مجلة القانون والاقتصاد السنة ١١ ص ١

والنتيجة هو أنه بالنظر إلى تطور مفهوم الحرب منذ القديم نجد أن الجهاد في الاسلام اتخذ مركزاً خاصاً في تنظيمه الشرعي ؛ لأن القانون والدين واحد ، فالقانون يقرر الطريق لتحقيق الأغراض الدينية ، والدين يزود القانون بالرضا والقبول[١] ؛ ولكن الإسلام لا يعرف ما تطورت إليه الحرب اليوم من مجرد ظاهرة لدفع خطر العدو إلى أعمال عنيفة لا مبرر لشنها[٢].

وبما أن التنظيم الدولي القائم على أساس الدول ذات القومية الحديثة هو تنظيم حديث ، ولم يكن معروفاً في العهد الاسلامي الأول ، فإنه بحسب تعريف الجهاد لدى الفقهاء ليس من الضروري أن تكون الحرب بين « دول » كما يتطلب ذلك رجال القانون . فالحروب التي دارت بين السلطة الاسلامية في المدينة وبين الذين ادعوا النبوة كمسيلمة الكذاب[٣] وطليحة الأسدي[٤] والأسود العَنْسي[٥] وسَجاح[٦]. هذه الحروب لا يمكن

(١) الحرب والسلام للاستاذ مجيد خدوري : ص ٥٩ .

(٢) العلاقات السياسية الدولية الدكتور أحمد العمري : ص ٣٥ .

(٣) هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي أبو ثمامة ، متنبىء من المعمرين . ولد ونشأ في اليمامة ، عرف برحمان اليمامة ، أكثر من وضع أسجاع يضاهي بها القرآن. وقد قتله خالد بن الوليد في عهد أبي بكر بعد معركة شديدة سنة ١٢ هـ .

(٤) هو طليحة بن خويلد الأسدي ، من أسد خزيمة ، متنبىء شجاع ، كان يقول : إن جبريل يأتيه ، وتلا على الناس أسجاعاً أمرهم فيها بترك السجود في الصلاة ، قاتله خالد ففر إلى الشام ثم أسلم بعد أن أسلمت أسد وغطفان كافة . واستشهد بنهاوند سنة ٢١ هـ .

(٥) هو عيهلة بن كعب بن عوف العنسي المذحجي ، ذو الخمار ، متنبىء مشعوذ من أهل اليمن . أسلم لما أسلمت اليمن ، وارتد في أيام النبي صلى الله عليه وسلم ، فكان أول مرتد في الاسلام ، اغتاله أحد المسلمين قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بشهر واحد سنة ١١ هـ .

(٦) هي أم صادر سجاح بنت الحارث بنت سويد بن عقفان ، التميمية ، متنبئة، مشهورة كانت شاعرة أديبة عارفة بالاخبار ، رفيعة الشأن في قومها ، ادعت النبوة في عهد أبي بكر أيام الردة ، نزلت اليمامة ، ثم تزوجت مسيلمة ، أسلمت أخيراً .

اعتبارها لا حرباً داخلية ولا حرباً دولية بالمفهوم الحديث للحرب . ولكن من الواضح أن هناك حروباً تعتبر داخلية بحسب المدلول القائم للحرب في القانون الدولي . وتلك هي الحروب التي قامت بين علي بن أبي طالب ومعاوية ابن أبي سفيان بسبب النزاع على الخلافة وهي معروفة لدى فقهائنا «بقتال البغاة» . وكذلك قتال أبي بكر لأهل الردة من قبائل العرب كغطفان وبني سليم وسائر الناس في كل مكان ، يعتبر حرباً داخلية ؛ لأن العرب امتنعوا عن دفع الزكاة وقالوا : إن هي إلا إتاوة وإن هي إلا الذل والهوان لقريش فلا ندفعها ، فكان قتالهم لإعادتهم إلى الخضوع لسلطان المدينة السياسي أكثر منه خروجاً عن الدين الاسلامي ولأجل السيادة السياسية على العرب (١) . ولهذا اتفق الائمة والشيعة الإمامية والزيدية والإباضية والظاهرية على أن من ارتد من الرجال (٢) عن الاسلام وجب قتله ولكن بعد استتابته عند الجمهور ، وعلى أنه إذا ارتد أهل بلد قوتلوا (٣) .

(١) تاريخ الفقه الاسلامي الدكتور علي حسن عبد القادر : ص ٥٨ .

(٢) لا تقتل المرتدة عند الحنفية والامامية وهو رأي ابن عباس ؛ لان النبي ﷺ نهى عن قتل النساء ولأن الأصل تأخير الجزاء إلى دار الآخرة إذ تعجيلها يخل بمعنى الابتلاء ، وإنما عدل عنه في الرجل دفعاً لشر ناجز وهو الحراب ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية. وخالفهم بقية الأئمة لعموم الحديث الذي رواه الجماعة إلا مسلماً: « من بدل دينه فاقتلوه » ولأمره صلى الله عليه وسلم بقتل أم رومان حين ارتدت(راجع نيل الاوطار : ٧ ص١٩٢ -١٩٣)، ولأن العقاب على جناية مغلظة سواء أكانت من المرأة أم من الرجل، والنهي عن قتل النساء محمول على الحربيات . (راجع المراجع الآتية في رقم ٣)

(٣) راجع الميزان للشعراني : جـ ٢ ص ١٥٦ ؛ فتح القدير : ٤ ص ٣٨٥ - ٣٨٩ حاشية الخادمي على الدرر : ص ١٥٨، مواهب الجليل : ٦ ص ٢٨١ ، حاشية الدسوقي : ٤ ص٣٠٤ ، بجيرمي الخطيب : ٤ ص ٢١٨ - ٢١٩ ، الشرح الكبير والمغني : ١٠ ص ٧٤ ، كشاف القناع : ٦ ص ١٤١ ، الخلاف في الفقه : ٢ ص ٤٣٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٢٤- =

والخلاصة أن الجهاد شيء غير الحرب كما تبين من المقارنة السابقة ولا تتفق الكلمتان تماماً إلا في المعنى اللغوي دون الاصطلاح الشرعي والقانوني.

ثانياً ـ تاريخ الحروب وأنواعها :

١ ـ تاريخ الحروب :

لقد شغل الفكر الاجتماعي والقانوني طيلة أحقاب طويلة في عمر البشرية بقضية السلم والحرب ، فمن دعاة كثيرين للحرب ، إلى دعاة قلة للسلام والأمان .

فمنذ هبط آدم عليه السلام على هذه الأرض ، والمنازعات مستمرة والحروب متوالية . فاذا ما قلبنا صفحات التاريخ لا نجد أمة من الأمم تكاد تخلو من الحروب مع الأمم المجاورة ، أو فيما بين أفرادها وبالذات في ممالك وامبراطوريات العالم القديم كقدماء المصريين والهكسوس والحثيين والآشوريين وأهل بابل وفينيقيا والفرس والإغريق وشعوب أوربا من السلتيين والقوطيين والغاليين والصقلبيين والجرمان والنورمان والتتر[1].

= ٤٢٥ ، وشرح النيل : ٧ ص ٦٤٣ ، المحلى : ١١ ص ١٨٨ ، نيل الاوطار : ٧ ص ١٩٣ ـ ١٩٥ ، العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٦٤ .

قال الاستاذ محمد سلام مدكور : لعل الجزاء الدنيوي غير مترتب في الواقع على نفس الارتداد إذ لا إكراه في الدين ، وانما هو يترتب على ما كان يترتب على الارتداد من الانضمام إلى أعداء الاسلام ومحاربة المسلمين وإحداث الفتنة في صفوفهم ، يدل على ذلك أن قتل المرتد لنفس الارتداد مستفاد من حديث هو خبر آحاد مع أن القاعدة أن الحدود تدرأ بالشبهات (راجع المدخل للفقه الاسلامي: ص ٧٥٩ ـ ٧٦٠) . وإذن فقتل المرتد لوحظ فيه مايترتب على الارتداد من الخطر الاجتماعي لأن المرتد سوف يكون عاملا على نشر الفوضى والاستهتار بالقيم والديانات مما يورث حدوث المنازعات ، فأجيز قتله تخلصاً من شره وقد يكون الشر بانضمامه إلى الأعداء، وهذا مانص عليه الاحناف (راجع فتح القدير : ٤ ص ٣٨٨) . والخلاصة أن قتل المرتد يغلب عليه الطابع السياسي لا الديني .

(١) راجع العلاقات السياسية الدولية للدكتور العمري ، الطبعة الثانية : ص ١١٨ .

وعلى هذا ، فتاريخ الحرب قديم جداً ومعروف منذ الأزمنة الأولى. وأقدم ذكر لفن الحرب في الشرق يوجد في العهد القديم من الكتاب المقدس . وقد اشتهر الفرس في العهد الأول بكثرة جيوشهم وفرسانهم ومركباتهم المسلحة بالمناجل ، واشتهر الهنود بأفيالهم ، ومن آسيا انتقل هذا الفن إلى أوربا عند اليونان والرومان ثم عند البرابرة في القرون الوسطى (١) .

الحرب عند الاغريق :

كان اليونان يعتبرون أنفسهم عنصراً ممتازاً وشعباً فوق الشعوب الأخرى من حقه إخضاع هذه الشعوب والسيطرة عليها ، ومن هنا كانت علاقاتهم بهذه الشعوب تحكمية لا ضابط لها ، وكانت في الغالب علاقات عدائية ، وحروباً مشوبة بالقسوة لا تخضع لأي قواعد ولا تراعى فيها أية اعتبارات إنسانية (٢) .

وكان هناك صراع عنيف بين أثينا وأسبارطة بسبب الغيرة والحسد حتى أدى ذلك إلى انقسام بلاد اليونان إلى عصبتين ، ووقوع الحروب الشهيرة بين أثينا وأمم شبه جزيرة (بيلوبونيزة) بتحريض أسبارطة ، وهي المسماة بحروب بيلوبونيزة أي مورة (٤٣١ — ٤٠٤ ق . م) ثم نشبت بينهم حروب صقلية (٤١٥ — ٤١٣ ق.م) .

وكانت أسبارطة (الواقعة في شبه جزيرة مورة جنوب اليونان) قد وضعت لنفسها برنامجاً حربياً هائلاً سخرت له كل موارد الدولة ، ووجهت إليه الأفكار وأقامت التعليم الذي يتناسبه ، أي أنها كانت ترتبط الناحية

(١) راجع دائرة المعارف العربية للبستاني : ص ٧٧٩ — ٧٨٤ .

(٢) القانون الدولي العام ، أبو هيف : ص ٦٧ ، تحفة الانام في التاريخ العام للأستاذ مصطفى صبري : ص ١٤ .

العسكرية في الأمة بمختلف نواحي الحياة فيها ، وكان لأسبارطة أسطول ضخم حورب به في سنة ٤٨٠ ق.م العجم (الفرس) ، وفي سنة ٤٠٥ ق.م استولت أسبارطة على أثينا فصيرتها من مستعمراتها . وقد ذهب ضحية هذه الحروب الداخلية الآلاف المؤلفة ، وحارب اليونان مملكة طروادة (تقع على شاطىء آسيا الصغرى) وفي هذه الحرب الضروس نظم هوميروس الشاعر قصيدتيه : الإلياذة والأوديسة . ويروي المؤرخون أن تلك الحرب استمرت من سنه ١١٩٣ إلى ١١١٤ ق.م [١] .

ثم لا ننسى حروب فيلبس وولده اسكندر المقدوني[٢] المشهورة في آسيا وغيرها (٣٣٤ — ٣٢٣ ق.م) حتى إن الاسكندر تمكن من إخضاع بلاد العالم لسيطرته بالقوة[٣] .

من هذا يتبين لنا أن الحروب عند الإغريق كانت قائمة على قدم وساق ، وأنها كانت حروباً شديدة الضراوة والعنف .

الحرب عند الرومان :

لا يختلف الرومان كثيراً عن اليونان في نظرتهم إلى ما عداهم من الشعوب . وكانت صلاتهم بها في الغالب صلات عدائية،وسلسلة من الحروب أوحت بها سياسة روما العليا للسيطرة على العالم ، وضم أكبر عدد ممكن من الأقاليم إلى الامبراطورية الرومانية[١] التي دامت عشرة قرون فرضت

---

(١) حقائق الاخبار عن دول البحار : ١ ص ٦٠ ، ٦٢ ، تحفة الأنام في التاريخ العام ١ ص ١٥ ــ ٢٠ ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية الدكتور الصوفي : ص ١٠٥ .

(٢) مقدونيا مملكة كانت في شمال اليونان .

(٣) حقائق الاخبار : ١ ص ٦٨ ، تحفة الانام : ١ ص ٢٢ ، النظم السياسية الدكتور عز الدين فوده : ص ٩٨ .

(١) النظم السياسية،عز الدين فوده : ص٥ ١ ، ابو هيف: ص ٦٧ ،المرجع السابق .

فيها روما نفسها على العالم المتمدين القديم بالسيف والقوة (١)، وصارت مركزاً لأعظم دولة قديمة ظهر في التاريخ يحميها جيش قوي دائم تحت السلاح(٢). واستمرت حروب الرومان حتى كونوا امبراطورية واسعة الأرجاء عن طريق التوسع والفتح حتى وصلوا إلى شمال أوربا، وضموا تحت لوائهم بلاد الشرق، غير أنهم لم يعرف عنهم في حروبهم عنف اليهود وقسوتهم. من هذه الحروب: حروبهم مع إيطاليا التي استولوا فيها على جميع الأراضي الإيطالية (٣)، وحروبهم مع اليونان التي احتلوا فيها سائر الممالك اليونانية(٤)، ومماركهم مع سكان قرطاجنة التي عرفت بالحروب البونيقية الشهيرة في التاريخ وهي ثلاثة: الأولى والثانية والثالثة (٢٦٤ — ٢٤١، ٢١٨، ١٤٦ ق.م) انتصر الرومان فيها في النهاية في واقعة «زامة» ثم اتجهوا لفتح البلاد الشرقية ففتحوا الشام وبلاد آسيا الصغرى. وكانت كل هذه الحروب شديدة الوطأة قوية المراس (٥). وأثناء غزو الشرق نشبت حروب طويلة بين الرومان والفرس من أجل السيطرة على الشرق؛ وقد أخبر القرآن الكريم عن بعض هذه المواقع. قال تعالى: «الم. غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون. في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون. بنصر الله..» (٦)

والخلاصة: لقد عظم الرومان الحرب حتى نصبوا لها الإله «مارس» وعظمها اليونان فنصبوا لها الإله «زيوس» وقدسها المصريون القدماء فصنعوا لها الإله «حورس» ابن الإله أوزوريس.

(١) حقائق الاخبار: ١ ص ٨٤
(٢) حقائق الاخبار: جـ ١ ص ٧٩
(٣) حقائق الاخبار: ١ ص ٨٧، تحفة الانام: ١ ص ٢٥
(٤) المرجعان السابقان: حقائق ١ ص ٩٢، تحفة: ١ ص ١٨.
(٥) المرجعان السابقان: حقائق: ١ ص ٨٧، تحفة ١ ص ٢٦ — ٣٠.
(٦) الروم ١—٥

الحرب في الديانة اليهودية :

وإذا نظرنا في أمر الحرب بالنسبة للديانات لم نجد حرباً أقسى وأعنف مما هو معروف في الديانة اليهودية التي تعتبر الحرب فيها حرب إبادة واستئصال لكل معالم العدو . جاء في الأصحاح الثالث عشر من تثنية الاشتراع في العهد القديم(١): « فضرباً تضرب سكان تلك المدينة بحد السيف وتحرمها بكل ما فيها مع بهائمها بحد السيف ، تجمع كل أمتعتها إلى وسط ساحتها وتحرق بالنار المدينة وكل أمتعتها كاملة للرب إلهك فتكون تلاً إلى الأبد لا تبنى بعد . ١٥ ، ١٦ » .

وجاء في الأصحاح العشرين(٢) : « إذا خرجت للحرب على عدوك ورأيت خيلاً ومراكب ، قوماً أكثر منك ، فلا تخف منهم لأن معك الرب إلهك ، فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك ، وإن لم تسالمك بل عملت معك حرباً فحاصرها ، وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف . وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة كلُّ غنيمتها فتغنمها لنفسك ، وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إلهك . هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جداً التي ليست من مدن هؤلاء الامم هنا . وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيباً فلا تستبق منها نسمة ما . بل تحرمها تحريم الحثيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين كما أمرك الرب إلهك . لكي لا يعلموكم أن تعملوا حسب جميع أرجاسهم التي عملوا لآلهتهم فتخطئوا إلى الرب إلهكم . ١٠ — ١٨ » . وهكذا فأسفار اليهود المتداولة اليوم طافحة بأنباء القتال والجهاد والتخريب والتدمير والإهلاك والسبي ،

---

(١) ص ٣٠١ .

(٢) ص ٣١٠ — ٣١١ .

فهي تقرر شريعة القتال ، ولكن في أبشع صورها حيث تحكم بقتل كل ذي حياة من الحثيين ومن ذكر معهم ولو كان طفلاً أو امرأة أو كانوا أكثر عدداً من بني إسرائيل .

وفي سبيل نشر اليهودية يعتبر اليهود أنفسهم أنهم شعب الله المختار الذي اختاره الله خادماً ، ورسمه لإعلان حقائقه في أسر الانسانية ونشر اليهودية رغم مايلحقهم من امتهان واستخفاف في سبيل الرسالة الالهية (١).

والخلاصة : أن اليهود دعاة الهدم والتخريب في هذا العالم . قال آرنست رينان : « إذا لم يسد العدل في العالم ، أو إن لم يستطع العالم أن يقيم العدل ، فالأفضل له أن يهدم » (٢) . وقال الدكتور أوسكار ليفي : « نحن اليهود لسنا إلا سادة العالم ومفسديه ، ومحركي الفتن فيه وجلاديه » (٣) .

وأمامنا دليل واضح على وحشية اليهود في حروبهم في فلسطين ١٩٤٨(٤) وفي العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ ، حيث كانوا مضرب الامثال في الوحشية والفتك وفي أحط صور الخسة والنذالة في مذابح دير ياسين والخليل ورام الله وصفد وغزة وغيرها من بلدان فلسطين .

الحرب في الديانة المسيحية :

وأما الديانة المسيحية : فيرى المسيحيون أنه ليس فيها جهاد بالمعنى

(١) في الفكر اليهودي ، الدكتور هرتس ، الحاخام الاكبر للامبراطورية البريطانية : ص ٢٧ .
(٢) المرجع السابق ص ١٧٠ .
(٣) الخطر اليهودي ، بروتوكولات حكماء صهيون .
(٤) كما حدثنا الاستاذ محمد سلام مدكور وقد كان حينذاك محارباً في فلسطين فكثيراً ما خرق اليهود الهدنة وباغتوا القوات العربية عندما يرون مصلحتهم في ذلك ، وصنيعهم هذا مستمر إلى اليوم .

المفهوم في الشرع الاسلامي[١] ونحن نرى معهم أنه ليس هناك تنظيم ديني للجهاد في المسيحية إذ لم يكن السيد المسيح عليه السلام فيما يتناوله من مبادىء الدين والدنيا « كالزواج والطلاق » مشرعاً يضع قواعد ملزمة المجتمع ، لا في نطاق القانون الداخلي ، ولا في النطاق الدولي[٢]. ولكن السيد المسيح عليه السلام دعا إلى السلام ودعا إلى الجهاد الروحي أيضاً . فمن دعوته إلى السلام والمحبة ما جاء في الأصحاح الخامس من إنجيل متى: « طوبى للودعاء لأنهم يرثون الارض ، ٥ ؟ طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون ، ٩ »[٣] قد سمعتم أنه قيل للقدماء : لا تقتل ، ومن قتل يكون مستوجب الحكم . وأما أنا فأقول لكم : إن كل من يغضب على أخيه باطلاً يكون مستوجب الحكم[٤] ٢١ — ٢٢ » « وقد سمعتم أنه قيل : عين بعين وسن بسن ، وأما أنا فأقول لكم : لا تقاوموا الشر ، بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً . ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً . ومن سخرك ميلاً واحداً فاذهب معه اثنين . من سألك فأعطه . ومن أراد أن يقترض منك فلا ترده ٢٨ — ٤٢ » « سمعتم أنه قيل: تحب قريبك وتبغض عدوك . وأما أنا فأقول لكم: أحبوا أعداءكم . باركوا لاعنيكم . أحسنوا إلى مبغضيكم ... ٤٣—٤٤ »[٥].

وقد عملت هذه التعاليم المثالية على تلطيف ومنع العادات الهمجية التي كانت متبعة في حروب القرون الوسطى . وأدى نشاط رجال الدين من أجل السلام إلى توطيد دعائمه والعمل على تجنيب العالم ويلات الحروب ،

(١) دائرة المعارف العربية : ٦ ص ٥٧٤ .

(٢) الاحوال الشخصية لغير المسلمين للاستاذ حامي بطرس : ص ١٢٨ ، دائرة المعارف ، المرجع السابق .

(٣) العهد الجديد : ص ١٣ .

(٤) المرجع السابق : ص ١٤ .

(٥) المرجع نفسه : ص ١٦ .

لأن « من يستخدم السيف يهلك به » . قال القديس بولس : « لا تصبوا جام انتقامكم على إخوتي الأعزاء على الغير ودعوا الغضب يذهب عنكم بترك المجال له ليتبخر » . لهذا يردد المسيحيون بأن المسيحية والسلام توأمان لا يفترقان . وظلت فكرة السلام هي السائدة في المسيحية ، وأنها دين يقوم في الأصل على فكرة السلام الخالصة طيلة ثلاثة قرون، إلى أن جاء القديس « أوغسطين » في ابتداء القرن الرابع الميلادي ، وفسر الدين في مؤلفين أخرجهما على أساس الاعتراف بمشروعية الحرب باعتبارها من أعمال القضاء العادل المنتقم ، ولأنها لصالح المهزومين ، ومن أجل ضمان السلام . وبذلك أنهى الصراع القائم بين الدين المسيحي والامبراطورية الرومانية ، وسوغ للمسيحيين جواز القيام بأداء الخدمة العسكرية أو الانخراط في الجيش الروماني . ويلاحظ أن القديس « أوغسطين » أباح الحرب الدفاعية وحرب الاعتداء معاً،وهذه النظرية تتعارض تماماً مع أسس الدين المسيحي الأصيل(١)، وأباح أيضاً فكرة الحروب الصليبية من قبل أن يظهر الاسلام بثلاثة قرون . وأخيراً فقد تبلورت فكرة الحرب في المسيحية ، وقرر علماء اللاهوت أن الحرب لا تشرع عندهم إلا الدفاع عن الجماعة وهي ما أطلقوا عليها « الحرب العادلة »(٢) . وهي النظرية التي صاغها القديس توماس الأكويني وغيره من كتاب العصور الوسطى ، فأثروا بدورهم في نظريات القانون الطبيعي التي ظهرت في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر ،

---

(١) راجع القانون الدولي العام للاستاذ الدكتور حامد سلطان : ص ٧٤٦ وما بعدها .

(٢) العلاقات السياسية الدولية للعمري : ص ٤٩ ، القانون الدولي ، أبو هيف: ص ٦٩، الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ٨٤ ، وحدد المسيحيون الحرب العادلة بأن يعلنها الامير وأن تكون عادلة واشترطوا فيمن يعلنها أن يكون سليم النية صادقاً بلا طمع ولا وحشية. ويلاحظ أن « أوغسطين » ميز أيضاً بين الحرب الظالمة والحرب العادلة وأوجب ألا تعلن الحرب إلا للضرورة (راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٤٧) .

وظهرت بالتالي في أوربا فكرة التفرقة بين الحرب العادلة وهي مباحة ، والحرب غير العادلة وهي محرمة (١).

وهكذا فقد اهتدى رجال الدين المسيحي الى مبادىء ، هي أشبه شيء بالقواعد الإسلامية للحرب المشروعة والحرب العادلة : وهي أن تكون الدفاع عن النفس أو لنصرة المظلوم أو لمنع الفتنة في الدين(٢) .

يدل على هذه المعاني أنه قد وردت في الإنجيل عبارات على لسان السيد المسيح عليه السلام يفهم منها أن من شأن المحافظة على العقيـدة أن يعقب ذلك ضرورة الصبر وتحمل المشاق والكفـاح الروحي والمادي إذا اقتضى الأمر . فاعتناق الدين الجديد والاهتمام بالتوحيد وجوهر الدين لا بالمظاهر فقط - كما فعل اليهود - سوف يسبب إيجـــاد خلاف بين الأسرة نفسها كالأب والابن ، فلا بد حينئذ من عدم الالتفات الى هذا التفريق ، وإنما الواجب هو جهاد النفس ومتابعة المسيح نفسه والوقوف أمام المعتدين على دعوته ، والثبات على مبدئه والقيام بالدفاع عنه . وأما ألفاظ الدعوة الى السلام السابقة فهي لرسم صورة الكمال الإلهي المطلق الذي يسمى في القانون بقواعد القانون الطبيعي والعدالة ؛ ولكن ليس كل إنسان يستطيع مجاراة هذا الكمال .

ونحن نورد عبارات السيد المسيح التي جاءت في الأصحاح العاشر من إنجيل متى(٣) : « لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً بل سيفاً فإني جئت لأفرق

---

(١) الحرب والسلام ، مجيد خدوري : ص ٥٨ .

(٢) راجــع الرسالة الخالدة للاستاذ عزام : ص ٨٥ ، وجرائم الحرب والعقاب عليها للدكتور عبد الحميد خميس : ص ٢ .

(٣) العهد الجديد : ص ٣٤ .

الإنسان ضد أبيه والابنة ضد أمها والكنة(١) ضد حماتها . وأعداء الانسان أهل بيته . من أحب أباً أو أماً أكثر مني فلا يستحقني ، ومن لا يأخذ صليبه ويتبعني فلا يستحقني ، من وجد حياته يضيعها ، ومن أضاع حياته من أجلي يجدها ٢٤ — ٣٩ (٢) » وقال في إنجيل لوقا في الأصحاح الثاني عشر (٣) : « جئت لألقي ناراً على الارض . فماذا أريد لو اضطرمت . ولي صبغة أصطبغها وكيف انحصر حتى تكمل . أتظنون أني جئت لأعطي سلاماً . كلا أقول لكم بل انقساماً (٤) ٤٩ — ٥١ » .

من هذا يظهر أن المسيح كما دعا الى السلام في صورة مبدأ مثالي وكمال خلقي مطلق ، كذلك أقر المسيح الجهاد في سبيل العقيدة . وقد أراد المسيحيون

(١) الكنة بالفتح امرأة الابن وتجمع على كنائن كأنه جمع كنينة. قال الزبرقان بن بدر : أبغض كنائني إلي القبعة الطلعة . (راجع تاج اللغة للجوهري : ٢ ص ٤٠٤ ، القاموس المحيط : ٤ ص ١٠٧ .

(٢) جاء في شرح انجيل متى للقس بنيامين بنكرتن : ص ١٧٥ تعليقاً على هذه العبارات ما يأتي : إن هذا الكلام نتج من حضور المسيح بين بني إسرائيل. فالحرب في العبارة حرب على مظاهر الدين دون الاهتمام بجوهره ، ولا بد لمن يؤمن بدين المسيح أن يتحمل المتاعب والمشاق في سبيل العقيدة والمبدأ وألا يلتفي بالاً لما يعقب ذلك من اختلاف بين الاهل مع بعضهم .

(٣) العهد الجديد : ص ٢٣٦ .

(٤) المراد من كلمة « نار » شيئان أولا — نار الاحراق والتعذيب والتدمير لغير المؤمنين ثانياً — نار الاصطدام الذي يحصل مع عقائد اليهود وقد كانت هذه الكلمات غريبة على تلاميذ المسيح لم يعرفوا حقيقتها إلا بعد موته (راجع كتاب المرشد الامين في شرح الانجيل المبين شرح بشارة لوقا : ص ٣٥٣ — ٣٥٤ الجزء الثالث تأليف الدكتور القس ابراهيم سعد) .

الخلاصة أن الذي يتبين من هذه الكلمات ولو أنها لا تدعو للحرب أصالة ، وانما قد يضطر المسيحيون الى الدخول في حرب مع غيرهم في سبيل عقيدتهم ، فعليهم حينئذ الصبر والجهاد . وهذا هو جوهر دين الاسلام كما سنعرف ذلك .

بالحرب القضاء على الاسلام في الحروب الصليبية طيلة ثلاثة قرون وفي غيرها في أسبانيا وفرنسا وإيطاليا وفي شرق أوربا . ففي الأندلس مثلاً لم يكن رائد الأسبان في جهادهم الطويل لإخراج المسلمين من الجزيرة سوى عواطف دينية يشوبها تعصب عميق لم تألفه الجماعات الاسلامية (١) . وقد لقي المسلمون واليهود أشد العذاب وأنكر الظلم من محاكم التفتيش التي كانت تأمر بتعميد العرب كرهاً ، ثم بحرق كثير من المعمّدين ؛ ونصح كردينال طليطلة التقيُّ الذي كان رئيساً لمحاكم التفتيش بقطع رءوس جميع من لم يتنصر من العرب رجالاً ونساء وشيوخا وولدانا (٢) ، وأراد شارلمان أن يستأصل شأفة الاسلام تأييداً لهيبة الكنيسة وأن يسحق دولة الاندلس المستقلة احتفاظاً بكبرياء الفتح والظفر (٣) . وعقد مسلمو غرناطة معاهدة التسليم والأمان مع الملكين الكاثوليكيين « فردناند وإيزابلا » اللذين نكثا بالعهود والمواثيق ، فكبد هذا المسلمين فقدان مايقارب ثلاثة ملايين من بني جلدتهم . واليهود نحو مليون منهم أعمل الكاثوليك في رقابهم السيف تنكيلا وانتقاماً (٤) .

وبالحرب أيضاً نشر المسيحيون عقيدتهم في عشرة قرون كاملة ، ثلاثة منها قبل ظهور الإسلام وسبعة أخرى بعد مجيء الاسلام . فحينما اعترف

---

(١) تاريخ العرب في أسبانيا للاستاذ عبد الله عنان : ص ٢٢ ، الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص٢٢٢ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٥٦٨ .

(٢) حضارة العرب ، جوستاف لوبون ، الطبعة الثانية : ص ٣٣٥ ، الاسلام ومستر سكوت : ص ٧٠ .

(٣) تاريخ العرب في أسبانيا : ص ٧٦

(٤) العلاقات السياسية الدولية للدكتور المصري : ص ١٢١ ، حياة محمد لهيكل : ص ٢٥٣ ، ٥٧٧ وما بعدها .

الامبراطور الروماني قسطنطين في سنة ٣١٢ م بالمسيحية ديناً رسمياً للدولة ، وأعلن حرية العقيدة مالبث المسيحيون أن فسروا حرية العقيدة بمعنى حرية الديانة المسيحية ، واستخدموا القوة في سبيل المحافظة عليها وإرغام المسيحيين على الدخول فيها ، وأقاموا دكتاتورية الكنيسة بمقولة : إن السلطة التي مصدرها الإرادة الالهية لايمكن أن تكون لها حدود ، أو أن تفرض عليها قيود (١) .

ثم تبنى الغربيون مهمة نشر النصرانية بالإكراه والقوة العسكرية ففرض الامبراطور شارلمان المسيحية على السكسونيين بحد السيف ، وكان ملكه يشمل معظم أوربا المعروفة في ذلك الوقت ، وقام الملك النرويجي « أولاف تروجسون » بوحشية وبشاعة بفرض المسيحية قسراً على أحد رؤساء القبائل المجاورة . ولما رفض هذا اعتناقها هدده بثعبان سام خطر سدده الى عنقه وفي أوائل عهد وصول الأوربيين الى الهند وقعت حوادث شنعاء تدل على قسوة البرتغال وتعصبهم ، فروي بأنهم كانوا يرقبون سفن الحجاج في عودتها من أرض بيت الله الحرام ليفتكوا بمن فيها ، وأنهم ذبحوا ركاب سفينة عن بكرة أبيهم وهم يقدرون بالمئات بعد أن مثلوا بهم أفظع تمثيل ؛ ثم علقوهم في السواري ووجهوا السفينة الى سواحل الهند (٢) .

وفي سنة ١٤٥٤ م أصدر « البابا » مرسوما منح فيه « هنري البحار البرتغالي » الحق في أن يغزو وأن يحتل ويخضع جميع الشعوب والأقاليم التي يسودها حكم أعداء المسيح ، وأن يحتل ، ويحوز البحار اللازمة للقضاء على انتشار « طاعون الإسلام » . وكان مما جاء في هذا المرسوم البابوي مايلي : « إن سرورنا لعظيم أن نعلم أن ابننا المحبوب « هنري » أمير البرتغال قد

(١) النظم السياسية ، الدكتور ثروت بدوي : ص ١٤٨ ــ ١٤٩ .

(٢) العلاقات السياسية ، العمري : ص ٢٢ .

سار في خطى أبيه — الملك جون — بوصفه جندياً قديراً من جنود المسيح ليقضي على أعداء الله ، وأعداء المسيح من المسلمين والكفرة . . » فهذا يدل على شدة التعصب الديني لقطع دابر الإسلام والهجوم عليه من الخلف[١] .

وكان القوط في بلاد الاندلس بعد تحولهم إلى دين النصارى يجبرون اليهود على التنصر ، وكل من ملك من القوط يتخذ تعذيب اليهود أساساً لسياسته[٢] .

والخلاصة : لقد سفكت باسم المسيحية وفي سبيل المسيحية دماء أغزر مما سفك في سبيل آية دعوة أخرى في تاريخ البشرية . بل إن القارة الاوربية التي هي مقر المسيحية هي وكر الحروب والدمار على طوال الألف الاخيرة من السنين[٣] .

فهل نستطيع أن نقول بعد كل هذا : إن السلام في المسيحية كان حقيقة واقعة أو أن المسيحية سادت بالمحبة والسلام ؟! ولكن الإنصاف يدفعنا إلى القول : إن الديانات السماوية كلها ومنها المسيحية لا تقر بالعدوان ، فإذا ارتكبت أعمال منافية لديانة ما فإن الديانة تكون منها براء .

الحروب في الجاهلية :

كانت النزعة السائدة في الجاهلية هي نزعة الاعتداء ، وكانت القبائل في تجالد وتخاصم مستمر بسبب النظام القبلي السائد بينهم[٤] مما أرداهم في

(١) القانون الدولي العام في وقت السلم للدكتور حامد سلطان : ص ٥٧٠ وما بعدها.

(٢) التاريخ السياسي للدولة العربية ، الدكتور عبد المنعم ماجد : ٢ ص ١٩٩ .

(٣) راجع الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ١٧٨ ، وجرائم الحرب والعقاب عليها للدكتور خميس : ص ٥ .

(٤) الحرب والسلام ، خدوري :ص ٦٢، تاريخ الاسلام السياسي، حسن ابراهيم: ١ص ٣٩

حمأة الفوضى وأقام صلاتهم على العدوان والحروب الطاحنة ، أو المحالفة والمناصرة ظلماً أو عدلاً ، دون أن تنظم ذلك حكومة ، وإنما القانون هو نظام الثأر . قال الدكتور غوستاف لوبون : « لم تكن جزيرة العرب قبل ظهور محمد ، سوى ميدان حرب دائم واسع لما تأصل في العرب من الطبائع الحربية »(١) .

وإذا تتبعنا أسباب الحروب عند العرب في الجاهلية نجدها تافهة ، فهي إما للتنافس على الكلأ والمرعى الذي يسيمون فيه أنعامهم ، أو للتزاحم على المورد الذي يطفئون به ظمأهم ، أو للرغبة في النهب والسلب والإغارة . لأن أرزاقهم تحت ظل سيوفهم ، ومعاشهم في أيدي غيرهم(٢) .

قال ابن خلدون : والعدوان أكثر مايكون بين الأمم الوحشية الساكنين بالقفر كالعرب والترك والتركمان والأكراد وأشباههم ؛ لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم ، ومعاشهم فيما بأيدي غيرهم ، ومن دافعهم عن متاعه آذنوه بالحرب . ولا بغية لهم فيما وراء ذلك من رتبة ولا ملك وإنما همهم ونصب أعينهم غلَب الناس على مافي أيديهم(٣) .

والطابع الذي كانت تتميز به حروب الجاهلية هو القسوة والصرامة ؛ وإذا ماسعرت نار الحرب امتد لظاها فشمل الكثيرين حتى تكاد تقضي على القبيلة بأجمعها . ومن أمثلة حروبهم : حرب داحس والغبراء بين قبيلتي عبس وذبيان(٤) التي كانت ذات سبب تافه وغرض حقير . لذا ندد بها الشعراء كزهير ووصف لنا نتائجها الذميمة بصفات ثلاث : فهي فادحة ثقيلة ، وهي

(١) حضارة العرب : ص ٧١٧ .
(٢) فجر الاسلام : ص١٠ وما بعدها، ودائرة المعارف للبستاني : ٦ ص٧٧٩ومابعدها.
(٣) مقدمة ابن خلدون : ص ٢٧١ .
(٤) البداية والنهاية لابن كثير : ٣ ص ١٥٤ .

طويلة الأمد ، وهي وخيمة العاقبة . ومن حروبهم المشهورة حرب الفِجَار التي استحل فيها هذان الحيان : كنانة وقيس عيلان كثيراً من المحارم بينهم ، وهتكوا حرمة الشهر الحرام . وقد حضر الرسول ﷺ (وهو ابن عشرين سنة أو أربع عشر سنة) هذه الحرب وشهد هولها (١) .

والخلاصة : أن العرب في الجاهلية كانوا يتدحون الحرب ويفخرون بالغلبة والانتصار وسفك الدماء .

بهذا العرض السريع لتاريخ الحرب قبل الإســـلام يتبين لنا أن العالم شاهد منذ فجر الإنسـانية حروباً طاحنة لا نهاية لها مما جعل الكتاب يقولون : إن الإنسانية لم تنعم بسلام حقيقي خلال عشرات القرون إلا في فترات لا تعدو القرنين أو الثلاثة ، وإن الوضع الطبيعي هو الحرب والاستثناء هو السلام(٢).

تاريخ الحرب في الاسلام :

ظل الرسول عليه السلام وصحابته بعـد البعثـة نحو أربعـة غشر عاماً يتحملون ألوان العذاب والأذى من قبل المشركين ، حتى إنهم طلبوا من الرسول أنواعاً من الآيات وخرق العادات على وجه العناد، لا على وجه طلب الهدى والرشاد(٣) . من ذلك ماقصه القرآن الكريم : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجُرَ لنا من الأرض ينبوعاً ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجّر الأنهار خلالها تفجيراً ، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كِسَفاً أو تأتي بالله والملائكة قبيلا ، أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء

(١) البداية والنهاية : ٢ ص ٢٨٩ — ٢٩٠ .

(٢) العلاقات السياسية الدولية ، العمري: ص ٣٣

(٣) البدايـــة والنهاية : ٣ ص ٤٩ — ٥٢ ، تاريـخ الاسلام السياسي للدكتور حسن ابراهيم : ١ ص ٩٨ — ١٠٠ .

وان نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل : سبحـان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا »(١).

في هذا الجو من الصراع مع قريش ظل الرسول عليه الصلاة والسلام يدعو المشركين بالحكمة والموعظة الحسنة ، دون أن تلين له قناة ، أو يؤثر على صبره شيء ، أو يؤذن له بالقتال ورد العدوان .

وإنما كان العكس وهو النهي عن القتال ، قال تعالى : « وما خلقنـا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ، وإن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل »(٢) ، « فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون ، فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين »(٣) ، « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن .. »(٤)

ثم كانت الهجرة فلم يكف المشركون عن سيرتهم العدوانية حتى ضجر المسلمون وترقبوا نزول الوحي ، فكان لابد بعد الهجرة بنحو سنة من الإذن بالقتال بعد النهي عنه في نيف وسبعين آية ، وكانت الآيات القرآنية بشأن هذا الإذن تحمل في طياتها أسباب المشروعية : من دفع الظلم ، ومنع الفتنة في الدين ، ورد الاعتداء على الدعاة إلى الله ، وحماية الموطن.

ويجمع ذلك مانسميه بمقتضيات الدفاع الوقائي . قال الله تعالى : « أذن للذين يقاتَلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله النـاس بعضهم

---

(١) الإسراء : ٩ ـ ٣٩ .
(٢) الحجر : ٨٥
(٣) الحجر : ٩٣ ـ ٩٤ .
(٤) النحل : ١٢٥ .

ببعض لهدمت صوامع وبيَع وصلوات[١] ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ، ولينصرن الله من ينصره ، إن الله لقويٌّ عزيز »[٢] . قال ابن عباس : وهي أول آية نزلت في القتال[٣] ، وكان القتال محرماً في الأشهر الحرم مراعاة للتقاليد العربية ثم أبيح فيها . قال الله سبحـــانه : « يسألونك عن الشهر الحرام قتالٍ فيه ؟ قل : قتالٌ فيه كبير ، وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل .. »[٤]. ثم في السنة الثامنة ، بعد فتح مكة ، أمر بالقتال بنصوص ظاهرها الإطلاق . قال تعالى : « انفروا خفافاً وثقالاً »[٥] ، « وقاتلوا المشركين كافة »[٦] وهذه هي الآية المسماة عند الفقهاء بآية السيف ، وقيل : هي آية « أذن للذين ... » السابقة [٧] .

ب ـ أنواع الحروب وهل هي أمر طبيعي في البشر :

الحرب ـ لا ريب ـ بغيضة مذمومة لما فيها من إزهـاق النفوس وتخريب العامر من البلاد ، لكنهم يقولون : إنها سنة من سنن الاجتماع البشري ، وإنها أكبر مظهر من مظاهر تنازع البقاء الذي هو وصف

---

(١) الصوامع : معابد الرهبان ، والبيـع : كنائس النصارى ، والصلوات : كنائس اليهود (راجع تفسير الكشاف : ٣ ص ٣٥٠) .

(٢) الحـج : ٣٩ ـ ٤٠

(٣) الناسخ والمنسوخ في القرآن لأبي جعفر النحاس : ص ١٩٠ .

(٤) البقرة : ٢١٧ .

(٥) التوبة : ٤١

(٦) التوبة : ٣٦ .

(٧) راجع تاريخ الفقه الاسلامي للسايس مـع آخرين : ص ١٢ ، تاريـخ التشريع الاسلامي للخضري : ص ٦٠ ، تاريخ الفقـه الاسلامي ، علي حسن عبد القادر : ص ٢٤ ، السياسة الشرعية لابن تيمية : ص ١١٨ ، زاد المعاد : ٢ ص ٥٨ .

طبيعي ملازم لجميع الكائنات الحية لا ينفك عنها[١] . ويستندون في ذلك إلى قوله تعالى : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض»[٢] ، « وقلنا : اهبطوا بعضكم لبعض عدو ، ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين »[٣].

قال ابن خلدون مؤيداً لهذا الرأي : « إن الحرب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله . وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض ويتعصب لكل منها أهل عصبية ، فإذا تذامروا لذلك وتوافقت الطائفتان: إحداهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع كانت الحرب ، وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل . وسبب هذا الانتقام في الأكثر إما غيرة ومنافسة ، وإما عدوان ، وإما غضب لله ولدينه، وإما غضب للملك وسعي في تمهيده[٤] .

ويدعم هذا الرأي أيضاً : ما قرره علماء النفس من وجود غريزة المقاتلة في النفس التي توجه سلوك الإنسان ، فتنبعث في الحياة الاجتماعية بشكل التنازع الجماعي المجرد من أي تعاون ، فتكون « الحرب» .

ولما كان حب الذات وصفة الأنانية متأصلا في نفوس البشر كان ذلك سبباً لتنازع المصالح في المجتمع ، فأصبح لابد من وجود قانون ينظم تلك المصالح ، فوجدت الشرائع وقوانين الحرب ، وبصفة عامة « فالتشريع أياً كان

---

(١) تفسير المنار : ١٠ ص ٨٥ ، ٣١٠ ، نظرية الحرب في الاسلام للاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة : ص١ في المجلة المصرية للقانون الدولي عدد ١٩٥٨ .

(٢) البقرة : ٢٥١ .

(٣) البقرة : ٣٦ .

(٤) مقدمة ابن خلدون : ص ٢٧٠ — ٢٧١ .

لا يوجد إلا في مجتمع ؛ إذ لا عمران إلا باجتماع ولا اجتماع إلا بقانون منظم ، ولذا فان وجود الشرائع مصاحب لتاريخ العمران...»[١].

والفلاسفة عموماً انقسموا في شأن الحرب قسمين : قسم جعلها ضرورية لا بد منها بين البشر ، وقسم اعتبرها ضرباً من الجنون البشري يجعل الإنسان أدنى رتبة من البهائم . وقد اعتبرها المسيحيون من القضايا الشرعية العادلة التي يسلم بها الناس والدين أيضاً[٢] .

وفي تقديري أنه من الصحيح أن الحرب ملازمة للبشرية ، وأنه قد يحتاج اليها دفاعاً عن حقوق الأمة ، أو مساعدة لحليفة أو جار لها ، أو حل لمشكلة اجتماعية استعصت على الحلول السلمية والودية ؛ إذ لا يمكن أن يقف شيء أمام المطامع البشرية والأهواء الشخصية ؛ ولكن ليس على أن الحرب أمر طبيعي في البشر ، وإنما هي ظاهرة اجتماعية يمكن القضاء عليها ، والآيات القرآنية تقرر هذه الظاهرة فقط ، لا أنها تجعلها أمراً حتماً لازماً لا بد من وقوعه ، وإلا لما أفلحت الرسالات السماوية في غرس بذور الخير واقتلاع جذور الشر من النفوس إذا كانت الحرب طبيعة أصيلة ، والمعروف أن الشرائع لم تأت بشيء يصادم الطبائع . وأما وجود غريزة الشر والقتال في رأي بعض علماء النفس فلا يجعلنا نيأس من تعديلها وإصلاحها ؛ إذ أن السلوك الغريزي يتحدد بحسب الموقف الخارجي والبيئة الاجتماعية . وهذا ما يراه الآن فقهاء القانون الدولي حيث يقولون : الحرب ظاهرة اجتماعية قديمة ترتبط بتكوين المجتمعات السياسية ، ولم يستطع العالم أن

---

(١) راجع المدخل للفقه الاسلامي لأستاذنا محمد سلام مدكور : ص ٩ .
(٢)دائرة المعارف للبستاني : ٦ص٧٨٠، دائرة معارف القرن الرابع عشر — العشرين، فريد وجدي : ٣ ص ٣٩٠ .

يستأصل أسبابها وأن يأمن نتائجها حتى الآن على الرغم من الجهود المضنية التي بذلت في هذا الشأن(١) .

ولهذا قال فقهاؤنا : إن الحرب في ذاتها قبيحة لما فيها من قتل النفوس والتخريب والتدمير ، لكن الجهاد في سبيل الله تعالى حسن لغيره وهو إعلاء كلمة الله وحماية الدين الحق ومنع الفتنة . قال الله عز وجل : « كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون »(٢) ، فلو كان القتال أمراً طبيعياً في النفوس لما قال القرآن : « وهو كره لكم » .

وقد أجدت القوة في الماضي في حل المشاكل الاجتماعية حينما كان الطغيان والقوى الظالمة هي العائق الوحيد أمام نشر دعوة الحق والتوحيد .

وإذ قد انتهينا إلى أن الحرب مجرد ظاهرة اجتماعية ، وليست أمراً طبيعياً في البشرية ، فما هي المظاهر التي تتخذها الحرب في المجتمع أو ماهي أنواع الحروب في الفقه الاسلامي ؟

الحروب بصفة عامة لها أسباب كثيرة : منها أن تكون بسبب فكرة أو مذهب ديني أو سياسي أو بدافع اقتصادي أو للتسلط على الآخرين أو بسبب نزاع دولي لغرض ما .

وأما القتال في الإسلام فهو أربعة أنواع : جهاد غير المسلمين، قتال أهل

(١) مبادىء القانون الدولي العام ، الدكتور حافظ غانم : ص ٥٦٤ .
(٢) البقرة : ٢١٦ .

الردة ، قتال أهل البغي[١] ، قتال المحاربين أو قطاع الطرق[٢]. والأنواع الثلاثة الأخيرة تسمى حروب المصالح[٣]. وهذه لا تعتبر حروباً دولية ؛ لأن المرتدين والبغاة يعتبرون في العرف الحديث ثواراً ، والثورة كفاح داخلي بين السلطة الحاكمة والرعية ، تخضع بصفة مباشرة للقانون الداخلي للدولة وخاصة القانون الجنائي . وكذلك قطاع الطرق يعتبرون جناة يهددون أمن الدولة في الداخل ، فينطبق عليهم قانون العقوبات ، ولا يخضع هؤلاء للقانون الدولي . ولذا فإننا لانتعرض لحروب المصالح.

القتال بين المسلمين :

وأما القتال الذي يحتمل أن يقع بين فئتين إســـلاميتين فإنه لايتفق مع أحكام الإسلام التي تقضي بوحدة الصف . عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال — فيما روى أحمد في مسنده ومسلم والترمذي والنسائي — : « مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سـائر الجسد بالحمى والسهر[٤] »

---

(١) أهل البغي أو البغاة : هم الذين يخرجون على الامام يبغون خلعه او منع الدخول في طاعته أو تبغي فئة منع حق واجب بتأويل في ذلك . وبعبارة اخرى هم قوم يرون خلع الامام بتأويل سائغ ، وفيهم منعة ، ويحتاج في كفهم الى الجيش والقتال (راجع الفروق للقرافي طبعة الحلبي ٤ ص ١٧١ ، فتح القدير ٤ ص ٤٠٨ — ٤٠٩ ، المغني ٨ ص ١٠٦ — ١٠٧ ، بحث الاباحة في مجلة القانون والاقتصاد العدد الرابع السنة ٣١ : هامش ص ٧٨٧ للاستاذ محمد سلام مدكور)

(٢) قطع الطريق : هو عبارة عن الخروج على المـــارة لأخذ المال بالقوة والقهر على وجه يمنع الناس من المرور سواء أكان واحداً أو جماعة . ويتحقق هـذا المعنى وان لم يباشروا الجريمة بالفعل . والاصل في جزائهم قوله تعالى : إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبو أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض. الآية (المائدة : ٣٣) راجع الاحكام السلطانية ، الماوردي : ص ٥٨ ، بحث الاباحة المذكور سابقاً العدد الثاني هامش ص ٢٣٦) .

(٣) الأحكام للماوردي : ص ٥١ .

(٤) الجامع الصغير للسيوطي : ٢ ص ١٣٥ .

وعن أبي هريرة أيضاً أن رسول الله ﷺ قال : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً » ، وشبك بين أصابعه ﷺ » رواه البخاري ومسلم(١) .

وأحكام الإسلام تقضي أيضاً بتحريم شهر السيف بين المسلمين . عن الحسن أن رجلاً شهر سيفه على رجل فجعل يفرقه ، فبلغ ذلك أبا موسى الأشعري ، فقال : مازالت الملائكة تلعنه حتى غمده أو أغمده(٢) . وعن أنس رضي الله عنه — فيما روى أحمد في مسنده والبخاري ومسلم وأبو داود والنسائي — أن رسول الله ﷺ قال : « إذا التقى المسلمان بسيفيهما ، فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار . قيل : يارسول الله ، هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال : إنه كان حريصاً على قتل صاحبه »(٣) . وروى أحمد في مسنده والبخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال : من حمل علينا السلاح فليس منا(٤) .

وقال تعالى : « إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون »(٥) فقوله تعالى : « إنما المؤمنون إخوة » أي في الدين والحرمة لا في النسب ، ولهذا قيل : أخوة الدين أثبت من أخوة النسب ، فإن أخوة النسب تنقطع بمخالفة الدين ، وأخوة الدين لا تنقطع بمخالفة

---

(١) المرجع السابق ، السيوطي : ٢ ص ١٧٠ .
(٢) شرح السير الكبير : ١ ص ١٨ .
(٣) الجامع الصغير للسيوطي : ص ١٧
(٤) صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، الجامع الصغير ، طبعه الحلبي : ٢ص١٧٠
(٥) الحجرات : ١٠

النسب[١] . فالمؤمنون إخوان لا تفرق بينهم العصبيات والجنسيات، وشأن مثل هذه الرابطة أن تمنع بينهم إثارة المنازعات ونشوب القتال .

وبناء عليه فإننا نعتبر هذا النوع من الحرب كأنه لا وجود له وفي حكم النادر[٢] ، لأن وقوعه يؤدي إلى فناء سياسي يمهد لتسلط الأجانب على بلاد الإسلام . قال الله تعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا »[٣] ، « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم »[٤]، ويقول ﷺ: « من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه »[٥].

وإذن : يفترض أن يكون هناك سلم دائمة بين المسلمين لا ينقضها إلا الكفر أو الردة . فاذا وقع القتال بينهم فهو يعتبر من شئون الأمة الداخلية ، ويجب حينئذ على الأمة ممثلة في حكومتها أن تفض النزاع بالوسائل السلمية كالصلح وإزالة الشبهة بالحجة والبرهان وتحكيم القرآن والسنة ، فإن لم يمكن الوصول إلى حل سلمي فينبغي استخدام القوة ضد الفئة الباغية المعتدية ، حتى يعود الحق إلى نصابه ويستقر السلام والوئام بين المتنازعين . وهذا هو معنى قوله تعالى « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا، إن الله يحب

---

(١) راجع تفسير القرطبي : ١٦ ص ٣٢٢ ، وتفسير ابن كثير والبغوي : ٨ ص ١٦ ، تفسير الطبري : ٢٦ ص ٧٥ .

(٢) فقوله : « وان طائفتان » إشارة إلى ندرة وقوع القتال بين طوائف المسلمين ،وأنه ينبغي ألا يقع إلا نادراً ، فان وقع فالامر على خلاف ماينبغي(راجع تفسير الرازي :٧ ص ٤١١).

(٣) آل عمران : ١٠٢

(٤) الانفال : ٤٦

(٥) شرح مسلم للنووي : ١٢ ص ٢٤٢ .

القسطين »(١) . هـــذا النظام الذي سبق المنظمات الدولية الحديثة يمكن أن يكون نظاماً لجميع الناس ، والدول الإسلامية أن تتعاهد عليه وأن تقاتل لاحترامه ورد من ينتهك حرمته ، أو تفصل بين المتخاصمين بطريق العدل والقسط(٢).

ثالثاً – الدوافع الأساسية للحروب :

قبل أن نتكلم عن دوافع الحرب ، وبواعث القتال عند المسلمين، ومعرفة طبيعة العلاقة بينهم وبين غيرهم ، يجدر بنا أن نتعرف على صفة انتشار الدعوة الإسلامية في أرجاء العالم ، ونزعة هذه الدعوة ، حتى نزيل ما علق في أذهان المستشرقين والغربيين من ربطهم مشروعية الجهاد في الإسلام بقبول العقيدة الإسلامية .

١ – طبيعة الدعوة الاسلامية ونشرها :

اقتلع الإسلام من قلوب المسلمين جذور الحقد الديني بالنسبة لأتباع الديانات السماوية الأخرى ، وأقر بوجود زمالة عالمية بين أفراد النوع البشري، ولم يمانع أن تتعايش الأديان جنباً إلى جنب(٣) . لأن العقائد أمر لصيق بالنفوس يصعب على المرء تغييرها دون تفكر وتدبر ، والله سبحانه قادر أن يجعل الناس جميعاً على نهج واحد ، والكل في الإنسانية وحق الحياة سواء . جاء في رسالة سيدنا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه للأشتر النخعي لما ولاه على مصر : « الناس عندك صنفان : إما أخ لك في الدين ، أو

---

(١) الحجرات : ٩

(٢) راجع تفسير القرطبي : ١٦ ص ٣١٧ ، تفسير الطبري : ٢٦ ص ٧٣ ، تفسير ابن كثير والبغوي : ٨ ص ١٧ ، الرسالة الخالدة للاستاذ عزام : ص ١٠٥ – ١٠٦ ، الاسلام والعلاقات الدولية لاستاذنا الشيخ محمود شلتوت : ص٢٦ وما بعدها .

(٣) رسالة الأستاذ الاكبر مصطفى المراغي لمؤتمر الاديان العالمي في موضوع الزمالة الانسانية : ص ٧ ، المختارات الفتحية للشيخ المرحوم أحمد أبو الفتح : ص ١٦٠ .

نظير لك في الخلق »(١) . قال الله تعالى : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم »(٢) ، « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم »(٣) ، وقال سبحانه : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين »(٤) .

ومع إقرار هذا الأصل فإن الإسلام ليس فاتراً ولا منطوياً على نفسه كما يزعم بعض الكتاب الغربيين ، فالدعوة إلى الحق والخير والتوحيد ركن أصيل من أركان الإسلام ، والنشاط في سبيل الدعوة أمر مطلوب في كل زمان ومكان ، إذ أنه دين بلاغ وبيان وإرشاد . قال الله عز وجل : « ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً »(٥) ، « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين »(٦) ، « يا قومنا أجيبوا داعي الله وآمنوا يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم »(٧) ، « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإن تولوا فقولوا : اشهدوا بأنا مسلمون »(٨) .

---

(١) نهج البلاغة : ص ١١١ .
(٢) الحجرات : ١٣ .
(٣) المائدة : ١٠٦ .
(٤) الحشر : ٨ .
(٥) فصلت : ٣٣ .
(٦) آل عمران : ١٣٨ .
(٧) الاحقاف : ٣١ .
(٨) آل عمران : ٦٤ .

والإسلام في الوقت نفسه أيضاً ليس — كما يزعم كاتبون غربيون آخرون — عنيفاً ولا متعطشاً الدماء، وليس من أهدافه أن يفرض نفسه على الناس فرضاً حتى يكون هو الديانة العالمية الوحيدة، إذ أن كل ذلك محاولة فاشلة، ومقاومة لسنة الوجود، ومعاندة للارادة الإلهية، قال تعالى: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين»(١) «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»(٢).

ولهذا برزت حرية العقيدة في الإسلام. قال الله سبحانه: «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي»(٣)، وكانت الدعوة إلى الإسلام دعوة بالحجة والبرهان والرفق واللين. قال تعالى: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة»(٤) وذلك سواء في مكة أم في المدينة(٥).

---

(١) هود: ١١٨

(٢) يونس: ٩٩

(٣) البقرة: ٢٥٦

(٤) الاسراء: ١٢٥

انظر بحث المرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز الذي ألقاه في الندوة العالمية للدراسات الاسلامية التي انعقدت بلاهور في الباكستان في يناير (كانون الثاني) ١٩٥٨ وعنوانه «موقف الاسلام من الاديان الأخرى وعلاقته بها» في مجلة لواء الاسلام، رجب ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م: ص ٦٨١.

(٥) القرآن الكريم نزل منجماً في مدة ثلاث وعشرين سنة بين مكة والمدينة فكان للتشريع الاسلامي صفتان بارزتان: تشريع مكي يتعلق بأمور العقيدة وتطهير الاخلاق والوعد والوعيد وقصص الانبياء السابقين؛ ويتميز بقصر الآيات. وتشريع مدني يتعلق بنظام التشريع وتفصيل الاحكام في العبادات والمعاملات والحدود والأحوال الشخصية والجهاد ونحو ذلك؛ ويتميز بطول الآيات. والتمييز بين التشريعين فيه ثلاثة أقوال: المشهور منها أن التشريع المكي: هو ما أنزله الله على رسوله في مكة قبل الهجرة. والتشريع المدني: هو ما نزل بالوحي في المدينة أو في مكة بعد الهجرة. راجع تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره للاستاذ محمد سلام مدكور: ص ٩١، تاريخ التشريع الاسلامي للاستاذ الشيخ السايس وآخرين: ص ٤٦، تاريخ الفقه الاسلامي للدكتور علي حسن عبد القادر: ص ٣٧)

قال الله سبحانه : « وقـــل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم ؟ فإن أسلموا فقد اهتدوا ، وإن تولوا فإنما عليك البلاغ ، والله بصير بالعباد »[(١)] وهذه آية مدنية .

وبث الدعاة للاسلام في أوساط المعمورة واجب ديني ؛ لأن الإسلام دين عالمي ، أو بتعبير أدق دين ذو نزعة عالمية ، والناس جميعاً مخاطبون به وعليهم شرعاً الاستجابة لتعاليمه[(٢)] ، لأنه حياة جامعة للناس ، وهو دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها لاتبديل لخلق الله . وحينئذ يمتلىء الدعاة ثقة بنصر العقيدة ، وكل ماينبغي هو كشف اللثام عما ران على القلوب من ضلالات وأوهـام[(٣)] ، قال الله تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لايعلمون »[(٤)] .

وأسباب الدعوة إلى الإيمان تتلخص في ضرورة تزكية النفس والضمير ،

---

(١) آل عمران : ٢٠

(٢) الأدلة على ذلك كثيرة من الكتاب والسنة . قال تعالى : « قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً » (الاعراف : ١٥٨) وقال سبحانه : « تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا » (الفرقان : ١) ، وفي الصحيحين وغيرهما مما ثبت تواتره بالوقائع المتعددة أنه صلى الله عليه وسلم بعث كتبه يدعو إلى الله ملوك الآفاق ، وطوائف بـني آدم من عربهم وعجمهم كتابيهم وأميهم امتثالا لأمر الله له بذلك . وقال صلى الله عليه وسلم : « بعثت إلى الأحمر والأسود » وقال : « كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة » (راجع تفسير ابن كثير : ٢ ص ١١٧ ، وتاريخ التشريع الاسلامي ومصادره للاستاذ محمـد سلام مدكور ص ٢٢) .

(٣) الدعوة إلى الاسلام : ص ٤٨ ، حياة محمد صلى الله عليه وسلم لهيكل: ص ٢٥٤ ، الاسلام دين الفطرة : ص ٣٨ وما بعدها .

(٤) الروم : ٣٠

وترقية العقل والفكر ، وإصلاح الحياة ، وتدعيم الحضارة والمدنية . وهذه هي أسس دعوة الاسلام العالمية . ومن المنطقي أن الدعوة العالمية لا بد لها من قوة تحميها ودرع يصونها ، لأن الحق والحرية يعيشان في ظـل القوة والنظام ، ونفاذ أحكام الشرائع والنظم الاجتماعية لايتـأتى بدون سلطة ، وبقاء الجماعة وعزتها لايكون بدون حكومة (١) .

ومن هنا كان التلازم في الاسلام بين الدعوة إلى الدين وقيام الدولة ، ووظيفة الدولة نشر الدعوة وحفظ العقـائد والآداب ، وإقامة الفرائض والسنن ، وتنفيـذ الأحكام في بلاد الإسلام ، وحماية البيضة والذب عن الحوزة (٢) . قال تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس »(٣). والمراد من الحديد في الآية : هو القوة السياسية . وفي الحديث الصحيح : « مابعث الله نبياً إلا في منعة من قومه » .

وذلك يوجب أن نميز بين انتشار الدعوة وامتداد الدولة ، ولا يسمح المسلمين وغيرهم أن يفهموا أن الدعوة المحمدية انتشرت تحت ظلال السيوف نتيجة لاقتران ظهورها خارج الجزيرة العربيـة بظهور الدولة الاسلامية ، وامتزاج تاريخ الفتوحات السياسية والدولية بتاريخ الفتح الديني (٤) ؛ لأن قبول الاسلام كان بمعزل تام عن الخضوع لسلطان الدولة التي كانت مهمتها

---

(١) راجع نقض كتاب « الاسلام واصول الحكم » للاستاذ الشيخ « خضر حسين » ص ١٤٣ ، ١٤٦ ، ١٦٥ ، في الرد على فصل الدين عن الدولة ، رسائل السلام ورسـل الاسلام الدجوي : ص ٢٥٣ .

(٢) الأحكام السلطانية الماوردي : ص ٢٨ ، الاحكام السلطانية لأبي يعلى : ص ١١ .

(٣) الحديد : ٢٥

(٤) الرسالة الخالدة للاستاذ عزام : ص ١٩٦ .

رد العدوان عن المؤمنين بالدين الجديد . قال أرنولد : « ومن المؤكد أن هـذه الفتوح الهائلة التي وضعت أساس الامبراطورية العربية لم تكن ثمرة حرب دينية قامت في سبيل نشر الاسلام ، وإنما تلتها حركة ارتداد واسعة عن الديانة المسيحية ، حتى لقد ظن دائماً أن هذا الارتداد كان الغرض الذي يهدف اليه العرب . ومن هنا أخذ المسيحيون ينظرون إلى السيف على أنه أداة الدعوة الاسلامية (١) » .

إذن : مع قيام الدولة والتمكن من الهيبة والمنعة ، لايكون لنشر الرسالة الإسلامية بقوة السلاح ، فالرسول ﷺ الذي كان مثال الداعية المسلم ظل يدعو قومه بالحسنى ، ويطالب أمراء البلاد وملوك الدنيا بقبول دعوة الإسلام حتى بعد أن قامت الدولة الإسلامية في المدينة . قال أرنولد في كتاب الدعوة إلى الإسلام : (٢) « على أنه من الخطأ أن نفترض أن محمداً في المدينة قد طرح مهمة الداعي إلى الإسلام والمبلغ لتعاليمه ، أو أنه عندما سيطر على جيش كبير يأتمر بأمره انقطع عن دعوة المشركين إلى اعتناق الدين . فهـذا ابن سعد يعرض طائفة من الكتب التي بعث بهـا النبي ﷺ من المدينـــة الى الشيوخ وغيرهم من أعضاء القبائل العربية المختلفة ، بالإضافة إلى هذه الكتب التي أرسلها إلى الملوك والأمراء في خارج الجزيرة العربية يدعوهم إلى اعتناق الإسلام . . وهناك أمثلة من البعوث الدينية التي أرسلها لتبلغ الاسلام الى الذين لم يسلموا من قبـائلهم ، تلك البعوث التي يدل مجرد إخفاقهم في بعضها على أن الجهود التي بذلت كانت ذات صبغة تبشيرية خالصة ، كما تدل على أنها لم تكن تميل إلى استخدام القوة » .

(١) الدعوة الى الاسلام ، الطبعة الثالثة : ص ٤٧ .

(٢) انظر ص ٥٤ وما بعدها ، وراجع زاد المعاد : ٣ ص ٢٦ .

وقال الأستاذ خدوري : من المعروف أن الدولة الاسلامية منذ نشأتها برئاسة النبي ﷺ قد درجت على الإفادة من الأسلوب الدبلوماسي كبديل للحرب ، أو مساعد في تنفيذ سياستها الخارجية »(١) .

والمسلمون أيضاً احتذوا حذو نبيهم عليه السلام في نشر الدعوة ، فبالرغم من عدم وجود طبقة رجال دين تختص بنشر العقيدة فقد وجد المسلمون مايعوضهم عنها في ذلك الشعور الناشيء عن المسؤولية التي ألقيت على كواهل المؤمنين من الأفراد بقوله تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة »(٢) « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون »(٣). وفي الحديث الشريف عن أنس رضي الله عنه قال : قال رسول ﷺ: « الخلق كلهم عيال الله ، وأحب خلق الله تعالى اليه أحسنهم صنيعاً إلى عياله » ، وفي رواية « أنفعهم لعياله » أي بالهداية اليه تعالى ، وتعليم مايصلحهم وقضاء حوائجهم . وكان من أثر ذلك أن أصبح كل مسلم داعية إلى الدين الجديد في الماضي والحاضر ، وفي مختلف بقاع العالم في آسياوأفريقيا وأوربا ، وكان من أهم عوامل نجاح الدعاة المسلمين بساطة العقيدة الاسلامية « لا إله إلا الله محمد رسول الله » بما فيها من طابع عقلي متميز ، فالاسلام في جوهره دين عقلي ، وهو مجموعة من العقائد قامت على أساس المنطق والعقل (٤) .

ومما ساعد على نجاح الدعوة أن نظرية العقيدة الاسلامية تلتزم التسامح وحرية الحياة الدينية لجميع أتباع الديانات الأخرى ، أولئك الذين يؤدون

(١) الحرب والسلام في الاسلام « بالانجليزية » : ص ٢٣٩ .
(٢) النحل : ١٢٥
(٣) آل عمران : ١٠٤
(٤) الدعوة إلى الاسلام : ص ٤٥٥ .

الجزية كفاء حمايتهم ، ذلك لأن الدعوة إلى الإسلام عن طريق الإكراه ممنوع بنص القرآن « لا إكراه في الدين »[١] ، « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين »[٢] ، « وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله »[٢] . وإن مجرد وجود كثير جداً من الفرق والجماعات المسيحية في الأقطار التي ظلت قروناً في ظل الحكم الإسلامي ، لدليل ثابت على ذلك التسامح الذي نعم به هؤلاء المسيحيون ونحوهم ، كما يدل على أن الاضطهادات التي كانوا يدعون إلى معاناتها بأيدي الطغاة والمتعصبين ، إنما كانت ناتجة من بعض ظروف خاصة وإقليمية ، أكثر من أن تكون منبعثة عن مبدأ مقرر من التعصب[٣] .

وطابع التسامح كان يلازم القواد الفاتحين حين الفتح أيضاً ، مما يدل على أن اعتناق المسيحيين للاسلام كان عن اختيار وإرادة حرة ، ومن الشواهد على هذا أن محمد بن القاسم الثقفي[٤] فاتح بلاد السند ، كان يحترم عقائد الهنود ويقول : ما البَد[٥] إلا ككنائس النصارى وبيع اليهود وبيوت نار المجوس ، حتى إنه حينما مات بكى أهل الهند أنفسهم لاحترامه عقائدهم ولمداراته[٦] .

---

(١) البقرة : ٢٥٦

(٢) يونس : ٩٩ و ١٠٠

(٣) الدعوة إلى الاسلام : ٤٦١ وما بعدها .

(٤) هو محمد بن القاسم بن محمد بن الحكم بن أبي عقيل الثقفي ، فاتح السند وواليها ، من كبار القادة ومن رجال الدهر في العصر المرواني ، قيل مات في العذاب وقيل قتله معاوية بن يزيد بن المهلب نحو سنة (٩٨ هـ) .

(٥) البد في كتب العرب : يعني صنم بوذا ، أو كل ما يعبد ، حتى من غير البد ، أو موضع العبادة الذي شبه عندهم بكنائس النصارى وبيوت النيران عند المجوس (راجع التاريخ السياسي للدولة العربية للدكتور عبد المنعم ماجد : ٢ ص ٢٣١) .

(٦) فتوح البلدان : ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠ .

وقد ضرب «أرنولد» أمثلة كثيرة على ظهور طابع التسامح الإسلامي الذي بدا واضحاً في معاملة القبائل العربية أثناء الفتوحات الأولى، وظهر في المعاهدات التي عقدت مع سكان البلاد المفتوحة، ولمس في اطمئنان المسيحيين على حياتهم وممتلكاتهم وحقوقهم السياسية، أثناء عيشهم في ظل الحكم الإسلامي وتمتعهم بالحرية الكاملة في ممارسة شعائرهم الدينية، وإقامة كنائسهم في مصر والشام والعراق وغيرها(١). وقد وضع القرآن الكريم أساس التسامح، فقال الله سبحانه: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون»(٢).

وكان يحمل لواء الدعوة إلى الإسلام التجار إلى حد كبير، وخاصة في أفريقيا وبلاد أخرى غير متمدنة، والفقهاء والقضاة والحجاج نشطوا في نشر تعاليم الدعوة، لاسيما في العهود الأخيرة، وبالجملة: فان كل مسلم كان يتحمس لدينه ويدعو إليه في نطاقه الخاص به، حتى النساء المسلمات في خدورهن، وحتى المسلمين الأسرى في ديار عدوهم.

هذه الجهود السلمية لنشر عقيدة الإسلام قد آتت ثمرتها بشكل واضح، مما يجعلنا نردد هذه الحقيقة مع «أرنولد» حيث يقول: «ظهر أن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق، وإن السيف إذ كان يمتشق أحياناً لتأييد قضية الدين، فإن الدعوة والإقناع، وليس القوة والعنف كانا هما الطابعين الرئيسين لحركة

---

(١) راجع الدعوة إلى الاسلام، الطبعة الثالثة، في الصفحات: ٤٧ – ٥١، ٥٥، ٦٠ – ٦٥، ٣٥٠.

(٢) المائدة: ٦٩

الدعوة هذه »(١) وبهذا يظهر أن اعتناق الناس للاسلام كان مبعثه الاقتناع بصحة مبادئه وجلاء معالمه بطريق فردي ، وليس بصفة جماعية تؤمن بالإسلام في ظل الرهبة المخيمة مابين السيف والنطع . إذن — وكما سبق أن بينا — لم يكن الاكراه أية سبيل على النفوس، إذ أن ذلك مما تأباه ويصرفها عنه ، ويضع العقيدة في تقديرها موضع الشك والارتياب والتعقيد والالتواء. ولقد أثبتت التجارب قديماً وحديثاً أن المبدأ الذي يفرض بالقوة سرعان مايزول إثر زوالها ، ويعود الأمر إلى حيث بدأ ، والمعروف عن الإسلام أن الذين اتبعوه كانوا أشد تحمساً ونصرة له وأكثر غيرة على مجده وتدعيم صولجانه . وما ذلك إلا لأن الإيمان عمر قلوبهم بالمنطق والبرهان ، ولو كان الأمر هو العكس لكانوا أعداء للاسلام وعوامل هدم وحقد عليه وعلى الأخص الأمم التي لم تكن خاضعة له(٢) .

والقرآن الكريم دأب على حث الناس أن يؤمنوا بطريق التدبر والنظر والتفكر والعقل ، وهذا لا يتأتى من طريق التهديد والوعيد والرهبة والخوف (٣) .

وقد نص علماء التوحيد على أن الإيمان لايقبل من إنسان عن طريق محض التقليد ، وإنما لابد له من دليل على الإيمان ولو كان الدليل إجمالياً وأنه لا قيمة لإسلام ظاهري غير صادر عن اقتناع . قال تعالى: «قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا : أسلمنا ، ولمّا يدخل الإيمان في

(١) الدعوة إلى الاسلام : ص ٨٨ ، ٤٤٥ .

(٢) انظر « القتال في الاسلام » لأستاذنا الشيخ محمود شلتوت : ص ١٠ ، والاسلام والعلاقات الدولية له : ص ١٧ ، وراجع حضارة العرب ، جوستاف لوبون : ص ٧١٩.

(٣) حكمة التشريع وفلسفته للشيخ علي أحمد الجرجاوي : ٢ ص ٣٤٣.

قلوبكم ... الآية »(١) . « والمشاهد الذي لاينكره حتى الجاحد المغرض أن التشريع الإسلامي يجذب الناس إليه بسرعة خاطفة ، وأنهم يتقبلونه باطمئنان وانقياد ، وما ذلك إلا لأنه يخاطب العقل ويدفع إلى العمل في الحياة ، ويساير الفطرة السليمة ، كما أنه يهدف إلى التسامح والمساواة والحرية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »(٢).

وعلى هذا النحو لم تعتمد الشريعة الإسلامية في جملتها على خوارق العادات المحسوسة ، والمعجزات والغيبيات التي تستدعي الإيمان، دون إمعان أو مشاهدة أو تأمل ، كإحياء الموتى وإقامة المستحيل بحسب الطاقة البشرية دون تحكيم العقل والمنطق ، بخلاف ما كان يحصل في الشرائع السابقة(٣). ومن هنا كان طلب المشركين تفجير الينابيع وإسقاط السماء والارتقاء فيها مرفوضاً. قال الله تعالى : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجُر لنا من الأرض ينبوعاً...»(٤) وقد سبق ذكرها .

والنتيجة أن الإيمان لا بد أن يكون بمحض الاختيار ، ولا سبيل للاكراه فيه وإلا كان هدراً (٥) . وباستقراء الحوادث التاريخية لانجد حادثة تدل على أن الرسول صلوات الله وسلامه عليه أكره أحداً على الدين ، وكانت مهمة الرسول الإنذار والتبليغ فقط ، وقد رفع الله عنه الأسى والحزن إذا أعرض الناس عن دعوته . قال الله تعالى : « لست عليهم

(١) الحجرات : ١٤

(٢) راجع المدخل للفقه الاسلامي لأستاذنا محمد سلام مدكور : ص ١٢ — ١٣ ، ٢٥ ، ٧٩ ، وتاريخ التشريع الاسلامي ومصادره له : ص ٥٨ .

(٣) راجع تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره ، المرجع السابق : ص ٧٠ .

(٤) الاسراء : ٩٠

(٥) السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ محمد البنا : ص ٣٠

بمسيطر »[١] ، « إنْ عليك إلا البلاغ »[٢] ، « إن أنت إلا نذير »[٣] ، « فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا »[٤].

قال جوستاف لوبون : للإسلام وحده كل الفخار بأنه أول دين قال بالتوحيد المحض الخالص ، وبانه أول دين نشر أتباعه ذلك التوحيد في أنحاء العالم .. وفي التوحيد سر قوة الإسلام ... ولا شيء أكثر وضوحاً وأقل غموضاً من أصول الاسلام ، وقد ساعد وضوح الاسلام وما أمر به من العدل والاحسان على انتشاره في أنحاء العالم .

وأما حروب الإسلام ضد قريش والفرس والروم فإنها لم تكن لنشر العقيدة بالسيف ، وإنما هي تأديب لمن يكفرون بحرية العقيدة الاسلامية ، ويفتنون الناس عما تؤمن به قلوبهم وتطمئن له عقولهم[٥] . قال الله عز وجل : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله »[٦]. ولو كان الإسلام يقر نشر الدعوة بالسيف والإكراه لما قبل رسول الله ﷺ الجزية من صاحب إيلة ومن أهل الجرباء وأزرح ، بعد أن انسحبت أمامه جحافل الروم يوم خرج لقتالهم في تبوك . فإن طبيعة النصر تدفع المرء إلى الظفر بأكبر قسط منه ، ولكن رسول الله أبى أن يحارب أهل الجرباء وأزرح وإيلة لما وجد من جنوحهم للسلم . قال الله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » [٧] . والجزية التي دفعوها ليست ثمناً لقاء إصرارهم على دينهم ، وإنما هي عوض عما يبذله المسلمون من جهد ومشقة في سبيل حمايتهم[٨] . فالتخيير بين قبول الإسلام أو الجزية دليل واضح على منع الإكراه في الدين .

---

(١) الغاشية : ٢٢ (٢) الشورى : ٤٨ (٣) فاطر : ٢٣ (٤) الكهف : ٦
(٥) نظم الحرب في الاسلام ، جمال عياد : ص ١٨ (٦) البقرة : ١٩٣ (٧) الانفال : ٦١
(٨) تفسير الجصاص : ١ ص ٤٥٢ ، الرسالة الخالدة : ص ٢٠٦ ، نظم الحرب في الاسلام ، عياد : ص ١٩ .

ومن الأمثلة التاريخية على عدم وجود الإكراه على العقيدة بعد عصر صدر الاسلام أنه حينما هاجم المسلمون في عهد الوليد بن عبد الملك (١) الجراجمة — والجرجومة نفسها أهم مدنهم في جبل اللكام بالثغر الشامي — في سنة ٧٩ هـ/٧٠٨ م وهزموهم ونقلوا بعضهم إلى الشام وأدخلوهم في فرق المسلمين : لم يكرهوا أحداً على ترك النصرانية(٢) . وهكذا لم نعثر على أية محاولة من الفاتحين للاكراه في الدين أو الاضطهاد أو الظلم لتغيير العقيدة ، بخلاف ما فعل المسيحيون في أسبانيا مع العرب واليهود كما سبق أن عرفنا .

والخلاصة : أن الإسلام غزا العالم بما فيه من سهولة وبساطة ومبادىء سامية ، وانتشر في الآفاق بقوة ذاتية فيه ، ووحي يأسر القلوب ، ويأخذ بمجامع النفوس . والمسلمون حاربوا غيرهم لا لبث التعاليم الإسلامية بالقسر والعنف ، ولكن ليحققوا أصول الحرية الحقة ويوطدوا أركانها ، ولينشروا السلام العام في دنيا الوجود ، وليقيموا حياة جديدة مؤسسة على الحرية الخالصة في العقائد والأفعال ، مزدانة بأسمى المثل والغايات ، تسمى لأجل المثل الأعلى في واقع الحياة والمجتمع . وفي ظل الحرية الحقيقية التي ينادي بها الاسلام يستطيع كل امرىء أن يفكر تفكيراً سليماً بعيداً عن التهديد والوعيد ، وأن يختار مايشاء دون ضغط أو تخويف من السلطات الحاكمة الظالمة ، وبذلك يبين الفرق بين المطالبة بحق حرية الرأي كما يريد الاسلام وبين الإكراه على تغيير حرية الرأي .

(١) هو الوليد بن عبد الملك بن مروان ، أبو العباس ، من ملوك الدولة الأموية في الشام ، امتدت في زمنه حدود الدولة العربية إلى بلاد الهند ، فتركستان ، فأطراف الصين ، شرقا ، كان ولوعاً بالبناء والعمران ، دفن بدمشق سنة (٩٦ هـ) .

(٢) فتوح البلدان للبلاذري : ص ١٦٧ ، طبعة ١٨٦٦ .

والمستشرقون في مؤلفاتهم ومنشوراتهم يقررون أن الإكراه على الدين كان بعد الهجرة (١) وأن الاسلام قام حينئذ بالسيف ، والجهاد هو نشر الاسلام بالسيف ، ويجب الجهاد حتى يدخل النـاس كافة في حكم الاسلام ولا بد من إبادة الكفرة ، ومحمد « نبي الحرب والقتال » والحرب دائمة دون هوادة أو فتور . (٢)

والحقيقة أن الدعوة بالحسنى إلى الدين كانت في المدينة أيضاً ، وكل ما استجد في التشريع المدني هو الإذن بالقتال لرد العدوان وحماية الدعوة (٣) ، بعد أن قوي المسلمون وبعـد أن تكونت لهم دولة وأصبح لهم وطن . أما في مكة فكانوا يتحملون صنوف الأذى ويصبرون عليه . وأغلب الظن أن موقف المستشرقين بالنسبة لهذا الموضوع وليد التعصب الديني . « ولن ترضى عنك اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم »(٤). وقد برز هذا التعصب في أشكال مختلفة : منها ما أراده الاستعمار الغربي للبلاد الاسلامية في أن يزلزل عقائد المسلمين ويقوض حصن الاسلام الذي عز على الخطوب ، وقهر القوى كلها بعـد أن غزا المستعمرون البـلاد عسكرياً ليمكنوا لنشر تعاليمهم ، وثقافاتهم ، وجندوا مئات الجمعيات التبشيرية والمدارس والمستشفيات لهذا الغرض.

قال جوستاف لوبون الفيلسوف الفرنسي : « وسيرى القارىء حين نبحث في فتوح العرب وأسباب انتصاراتهم أن القوة لم تكن عاملاً في انتشار القرآن ، فقد ترك العرب الفاتحون المغلوبين أحراراً في أديانهم ، فإذا حدث

---

(١) العقيدة والشريعة ، جولد زيهر :ص٢٧، دائرة المعارف الاسلامية :٧ ص ١٨٨.

(٢) المرجعان السابقان ، حياة محمد ، ارفنج : ص ١٠٣ ــ ١٠٧ ، ١٨١ ، ٢١٠ ، الحرب والسلام في الاسلام ، خدوري : ص ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٩ ، الاسلام ومستر سكوت : ص ٤ وما بعدها .

(٣) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده : ص ١٧١ ، ١٩٠ ــ ١٩١ .

(٤) البقرة : ١٢٠

أن اعتنق بعض الأقوام النصرانية الاسلام واتخذوا العربية لغة لهم، فذلك لما رأوه من عدل العرب الغالبين مما لم يروا مثله من سادتهم السابقين، ولما كان عليه الاسلام من السهولة التي لم يعرفوها من قبل .. والتاريخ أثبت أن الأديان لا تفرض بالقوة، فلما قهر النصارى عرب الأندلس فضل هؤلاء القتل والطرد عن آخرهم على ترك الاسلام. ولم ينتشر الاسلام بالسيف، بل انتشر بالدعوة وحدها، وبالدعوة وحدها اعتنقت الاسلام الشعوب التي قهرت العرب مؤخراً كالترك والمغول... الخ»[1].

إذن: فالاسلام لم ينتشر بالسيف في جميع أدواره، والدليل على ذلك أنه استمر في اتساعه في القرن السابع الهجري، في الوقت الذي ضعفت فيه الدولة الاسلامية بتسلط التتار والمغول والأتراك على البلاد الاسلامية، وزوال الخلافة العباسية في بغداد، ولم يكن للاسلام عون من سيف أو سلطان، وهذا ماحصل بعد سقوط دولة العرب في أسبانيا[2]. قال جورج بيل الانكليزي، وهو الذي ترجم القرآن إلى الانكليزية: «إنه لن يتحرى الأسباب التي من أجلها صادفت شريعة محمد ترحيباً لامثيل له في العالم؛ لأن هؤلاء الذين يتخيلون أنها قد انتشرت بحد السيف وحده، إنما ينخدعون انخداعاً عظيماً»[3].

من هذا يظهر أن المنصف من المستشرقين قد أبان الحقيقة دون تحيز، والتاريخ أصدق شاهد، والاسلام في غنى مطلق عن أن يلجأ إلى القوة للاعتقاد به، وذلك لما توافر فيه من قوة ونضوج، وسلامة ووضوح، وقدوة طيبة من المسلمين، بدليل وجود أكثر المسلمين في بقاع لم يكن

---

(١) حضارة العرب: ص ١٦٢.
(٢) تاريخ الاسلام السياسي. حسن ابراهيم: ١ ص ١٣٧، الرسالة الخالدة: ص ١٠١.
(٣) الدعوة الى الاسلام: ص ١٦.

فيها قتال كثير . ولعل الأصول العامة[١] التي يشترك فيها الاسلام مع بقية الأديان وعدم خروجه على المألوف في أذهان المتدينين بالأديان السابقة هي من الدعائم الأساسية التي قبل الناس بها الاسلام ، قال الله تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه »[٢].

وهكذا أصبح من الواضح الجلي أن الإسلام لم يعمد إلى القتال كوسيلة من وسائل نشره ، وإنما كان القتال تطوراً طبيعياً تقتضيه طبيعة الدعوة ، وتهيئة ظروفها وملابساتها ، وموقف الكافرين منها من عرب ويهود وروم ، وحماية الدعاة لها ، ولو كان القتال للاكراه على الإسلام لما نهى الرسول ﷺ عن قتال غير المقاتلة كالشيوخ والنساء والرهبان والفلاحين ماداموا مسالمين. فطريق الدعوة هو البيان والدليل العقلي ، ورفع اللثام عن أسس الدعوة الجديدة في صبر وأناة[٣] . « قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني ، وسبحان الله وما أنا من المشركين »[٤] ، « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم »[٥] أي بعد دعوتهم إلى الخير .

الاكراه على الدين ممنوع :

وكخاتمة لهذا البحث ينبغي أن نحقق هل آية «لا إكراه في الدين»[٦]

(١) وهي الدعوة إلى مبدأ توحيد الاله الحق ، والمحافظة على النفوس والعقول والأنساب والأعراض والأموال .

(٢) الشورى : ١٣

(٣) تفسير المنار : ٢ ص ٢١٥ ، الفكر السامي للحجوي : ١ ص ٨٣ ، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية للشيخ محمد عبده: ص ٥٧ .

(٤) يوسف : ١٠٨

(٥) المائدة : ١٠٥

(٦) البقرة : ٢٥٦

منسوخة أم هي محكمة باقية على مفهومها وشريعة دائمة ؟ ذلك لأن شبهة المستشرقين في طعن الإسلام بأنه انتشر بقوة السلاح قد جاءت لاعتقادهم أن هذه الآية منسوخة كما ذكر بعض العلماء .

هذه الآية التي هي أمر في صورة الخبر اختلف فيها العلماء على ستة أقوال : فقال بنسخها : سليمان بن موسى(١) وغيره ؛ لأن النبي ﷺ قد أكره العرب على دين الإسلام ، وقاتلهم ولم يرض منهم إلا الإسلام ، لذا فإنه يجب أن يدعى جميع الامم إلى الدخول في الدين الحنيف دين الإسلام، فان أبى أحد منهم الدخول فيه أو لم يبذل الجزية قوتل حتى يقتل،وهذا معنى الإكراه . قال الله تعالى « ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون »(٢) ، والناسخ لآية « لا إكراه » قوله عز وجل : « يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم »(٣) ، « يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين »(٤) .

وفي الحديث الصحيح : « عجب ربك من قوم يقادون إلى الجنة في السلاسل»(٥) يعني الأسارى ثم يسلمون .

وقال قتادة(٦) والضحاك(٧): ليست آية الإكراه بمنسوخة ، بل هي خاصة

---

(١) هو سليمان بن موسى بن سالم الكلاعي الحميري ، أبو الربيع ،محدث الاندلس وبليغها في عصره ، صنف كتباً ،توفي شهيداً والراية في يده في وقعة أنيشة (في الاندلس) سنة (٦٣٤هـ)

(٢) الفتح : ١٦

(٣) التوبة : ٧٣

(٤) التوبة : ١٢٣

تفسير الطبري : ٣ ص ١١ . تفسير ابن كثير والبغوي : ٢ ص ١٦ ، أحكام القرآن للجصاص : ١ ص ٤٥٢ . أحكام القرآن لابن العربي : ١ص ٢٣٣ ، الناسخ والمنسوخ في القرآن للنحاس : ص ٨١ ، البحر المحيط : ٢ ص ٢٨١ .

(٥) شرح البخاري للعيني : ١٤ ص ٢٥٨ ، الاصابة في تمييز الصحابة : ٥ ص ٢٢ .

(٦) هو قتادة بن دعامة أبو الخطاب السدوسي البصري ، مفسر حافظ ضرير أكمه ، قال الامام أحمد : قتادة أحفظ أهل البصرة . مات بواسط بالطاعون سنة ١١٨ هـ .

(٧) هو الضحاك بن مخلد بن الضحاك بن مسلم الشيباني البصري ، المعروف بالنبيل ، شيخ حفاظ الحديث في عصره ، ولد بمكة وتحول إلى البصرة فسكنها إلى أن توفي سنة ٢١٢ هـ .

بأهل الكتاب الذين يبذلون الجزية ، والذين يكرهون : هم أهل الأوثان فهم الذين نزل فيهم : يا أيها النبي جاهد الكفار ...» . ودليل هـــذا الرأي ما رواه زيد بن أسلم(١) عن أبيه قال : سمعت عمر بن الخطاب(٢) يقول لعجوز نصرانية : أسلمي أيتها العجوز تسلمي ، إن الله تعالى بعث محمداً ﷺ بالحق. قالت : أنا عجوز كبيرة والموت إليّ قريب ، قال عمر : اللهم اشهد ، ثم تلا « لا إكراه في الدين » .

وممن قال إنها مخصوصة ، ابن عباس(٣) قال : كانت تكون المرأة مقلاتاً (التي لا يعيش لها ولد) فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده ، فلما أجليت بنو النضير كان فيهم كثير من أبناء الأنصار ، فقالوا : لا ندع أبناءنا ؛ فأنزل الله تعالى « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي.. » الآية. وهذا قول سعيد بن جبير والشعبي(٤) ومجاهد .

قال أبو جعفر النحاس(٥): قول ابن عباس في هذه الآية أولى الأقوال

---

(١) هو زيد بن أسلم العدوي العمري ، مولاهم ، فقيه مفسر ، من أهل المدينة وكان ثقة كثير الحديث، توفي سنة ١٣٦ هـ .

(٢) هو عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي ، أبو حفص : ثاني الخلفاء الراشدين ، وأول من لقب بأمير المؤمنين ، صحابي جليل ، شجاع حازم ، صاحب الفتوحات ، يضرب بعدله المثل . قال ابن مسعود : ما كنا نقدر أن نصلي عنــد الكعبة حتى أسلم عمر ، قتله أبو لؤلؤة سنة ٢٣ هـ .

(٣) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي ، أبو العباس : حبر الأمــة وترجمان القرآن ، الصحابي الجليل ، كان عمر بن الخطاب إذا أعضلت عليه قضية دعا ابن عباس، توفي سنة ٦٨ هـ .

(٤) هو عامر بن شراحيل ، الكوفي الإمام العلم ، قال أبو مجلز : ما رأيت أفقه من الشعبي مات سنة (١٠٣ هـ) .

(٥) هو أحمد بن محمد بن اسماعيل المرادي المصري ، مفسر ، أديب ، مولده ووفاته بمصر. كان من نظراء نفطويه وابن الأنباري ، صنف « تفسير القرآن » وكتباً أخرى مثل كتــاب الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم الذي هو أحسن ما صنف في هذا الباب .

لصحة إسناده ، وإن مثله لا يوجد بالرأي ، فلما أخبر أن الآية نزلت في هذا أوجب أن يكون أقوى الأقوال ، وأن تكون الآية مخصوصة نزلت في ذلك ، وحكم أهل الكتاب كحكمهم (أي كحكم بني النضير الذين نزلت فيهم الآية) »[١] . جاء في كتاب الرسول إلى أهل اليمن « من كره الإسلام من يهودي أو نصراني فإنه لا يحول عن دينه وعليه الجزية »[٢].

وأرجح الأقوال عندي : أن الآية ليست بمنسوخة ولا مخصوصة ، إذ أن الآثار التي استند اليها المخصصون ليست قاطعة الدلالة على التخصيص؛ لأن النص القرآني عام ، وإفراد فرد من العام بحكم العام لا يخصصه . قال الرازي في تفسيره الكبير : « إنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بياناً شافياً قاطعاً للمعذرة قال بعد ذلك : إنه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل عذر للكافر في الإقامة على كفره إلا أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه ، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء ، إذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ، ونظير هذا قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »[٣] وقال في سورة أخرى : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين »[٤] ، وقال في سورة الشعراء : « لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين . إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية ، فظلت أعناقهم لها خاضعين »[٥] . ومما يؤكد هذا القول أنه تعالى قال بعد هذه الآية :

---

(١) تفسير الطبري : ٣ ص ١٠ ، أحكام القرآن لابن العربي : ١ ص ٢٣٣ ، البحر المحيط : ٢ ص ٢٨١ ، الناسخ والمنسوخ : ص ٨١ ــ ٨٢ ، تفسير القرطبي : ٣ ص ٢٨٠ .

(٢) المحلى : ٧ ص ٣٤٩ .

(٣) الكهف : ٢٩

(٤) يونس : ٩٩

(٥) الشعراء : ٤

« قد تبين الرشد من الغي » يعني ظهرت الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء والاكراه وذلك غير جائز »[1] . وبمثل هذا قال ابن كثير والطبري والجصاص وأبو حيــان . ويؤيده أنهم ذكروا أن سبب نزول هذه الآية في قوم من الأنصار ولكن حكمهــا عام . عن ابن عباس قال : نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له : الحصيني ، كان له ابنان نصرانيان وكان هو رجلاً مسلماً ، فقال للنبي ﷺ : ألا أستكرههما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية ، فأنزل الله فيه ذلك . ثم إن جملة « قد تبين الرشد من الغي » كأنها كالعلة لانتفاء الاكراه في الدين[2] .

قال ابن تيمية في آية « لا إكراه ... » : « جمهور السلف على أنها ليست منسوخة ولا مخصوصــة ، وإنما النص عام فلا نكره أحداً على الدين ، والقتال لمن حاربنا ، فإن أسلم عصم ماله ودمه ، وإذا لم يكن من أهل القتال لا نقتله ، ولا يقدر أحد قط أن ينقل أن رسول الله ﷺ أكره أحداً على الاسلام ، لا ممتنعاً ولا مقدوراً عليه . ولا فائدة في إسلام مثل هذا ، لكن من أسلم قبل منه ظاهر الاسلام »[3] .

والواقع أن فهم النصوص القرآنية مع بعضها يستلزم الذهاب إلى الرأي الأخير ، وهو إقرار الحرية الدينية لجميع الأفراد[4] ، فالله سبحانه فصل ذلك تمام التفصيل فقــال : « لكلٍ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ، ولو شاء

(١) التفسير الكبير : ٢ ص ٣١٩ .

(٢) تفسير الطبري : ٣ص٩ـ ١١ ، تفسيرابن كثير : ٢ ص١٥ ، أحكام القرآن للجصاص : ١ ص ٤٥٢ ، تفسير الألوسي : ٣ ص ١٢ ، البحر المحيط : ٢ ص ٢٨١ وما بعدها .

(٣) رسالة القتال في مجموعة رسائل لابن تيمية : ص ١٢٣ ـ ١٢٥ ، السياسة الشرعية له : ص ١٢٣ .

(٤) راجع المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ سلام مدكور : ص ٢٧ .

الله لجعلكم أمة واحدة ...»(١) ، أي جماعة متفقة على دين واحد في جميع الأعصار أو ذي ملة واحدة من غير اختلاف بينكم في وقت من الأوقات في شيء من الأحكام الدينية ، ولا نسخ ولا تحويل كما قال ابن عباس رضي الله عنهما (٢) . ولهذا ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لايجوز الإكراه على الاسلام إذا كان المكره ذمياً أو مستأمناً (٣) . وأدلة الحنفية على الجواز منقوضة . فاذا كان المكره حربياً : فرأي الجمهور جواز الإكراه ، ورأي جماعة من العلماء هو عدم الجواز وهذا مانرجحه ؛ لأنه يوجد هناك فرق بين مشروعية قتال الحربي لرد عدوانه ودفع أذاه ، وبين إكراهه على تغيير عقيدته بالقوة ، فالأول أمر مستساغ ، والثاني لايقبله منطق (٤) ولا يجدي بحسب طبائع الأشياء ، والحال أن آية الاكراه غير منسوخة على الراجح عند العلماء كما حققنا .

نخلص من عرضنا السابق إلى أن مبدأ منع الإكراه في الدين مبدأ ثابت مستقر ولم يشذ عنه سلوك المسلمين ، ولم يكن التعصب والاضطهاد الديني مشروعاً في شتى العهود ، وقد تمتع الذميون بكامل حقوقهم بشواهد تاريخية وجغرافية (٥) ، واندمج المسلمون مع غيرهم اندماجاً تاماً ، مما أدى إلى تقليدهم المسلمين في معاملتهم وأخلاقهم ، ثم إلى استحسانهم دينهم واعتناقهم إياه . وذلك بسبب الاعتراف بالحرية الدينية ، ووجود تعايش ديني وارتياح

---

(١) المائدة : ٤٨

(٢) تفسير الآلوسي : ٦ ص ١٥٤ .

(٣) راجع بحث الأستاذ الشيخ زكريا البرديسي « الإكراه بين الشريعة والقانون » . في مجلة القانون والاقتصاد السنة الثلاثون ، العدد الثاني : ص ٤١٥ وما بعدها .

(٤) قارن ص ٤١٩ في المرجع السابق حيث رجح الأستاذ جواز إكراه الحربي على الاسلام . وراجع المدخل للفقه الاسلامي ، المرجع السابق ، السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٣٥ .

(٥) تاريخ القانون للدكتور عمر ممدوح : ص ٢٧٥ .

غير المسلمين الى حكم المسلمين بدليل رفض أهالي حمص استرداد الجزية التي أمر بردها عليهم أبو عبيدة ، وكذلك رفض المسيحيون تأييد المغول أثناء غزو بغداد ، ولم يقفوا أمام جيوش مماليك مصر أثناء المرور من الشام للايقاع بالمغول سنة ١٥٦٠ م ، ومطاردتهم إلى ماوراء الفرات [١] .

٢ ــ الباعث على القتال :

أ ــ تحديد الباعث : إذا كان الجهاد في الاسلام ليس للاكراه على الدين كما أبنا فما هو وجه مشروعيته ، وبعبارة أخرى : ماهو الباعث على القتال عند المسلمين ؟

الجهاد مشروع في الاسلام اضطراراً . قال تعالى « كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لاتعلمون »[٢] وروى أبو عدي في الكامل عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : « إن الله جعل عذاب هذه الأمة في الدنيا القتل »[٣] فسمى الجهاد عذاباً لهذه الأمة .

ورتبة مشروعية الجهاد هي أنه فرض للأوامر القطعية [٤] به كقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم »[٥] ، وقوله تعالى « وقاتلوهم

---

(١) راجع النظم الدبلوماسية للدكتور عز الدين فوده : ص ١٣٠ .

(٢) البقرة : ١٦

(٣) منتخب كنز العمال من مسند أحمد لعلي الهندي : ٢ ص ٢٦٣ ، ٢٩٠ .

(٤) دلالة القرآن على الحكم : إما قطعية إذا كان اللفظ لايحتمل إلا معنى واحداً أو ظنية إذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى واحد (راجع المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ سلام مدكور : ص ٢٢١ ، ٢٨١) ، ومن الواضح أن دلالة نص الآيات في الجهاد دلالة قطعيــة لأن ألفاظ « اقتلوا ، جاهدوا ، انفروا » لاتحتمل أكثر من معني كافتراض الصلاة والصيام ونحو ذلك، وهي قطعية الثبوت لأنها واردة في القرآن الكريم .

(٥) التوبة : ٥

حتى لاتكون فتنة ويكون الدين كله لله »(١) ، وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة »(٢)، « انفروا خفافاً وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم »(٣) .

هذه الآيات قطعية الدلالة على وجوب القتال ؛ لأنها واردة بصيغة الأمر ، والأصل في الأمر أنه حقيقة في الوجوب ، مجاز في غيره ؛ ومعنى الوجوب أن تارك الأمر على صدد العذاب(٤) . قال الشوكاني : وظاهر الأمر في هذه الآيات هو الوجوب(٥) .

ولا يمكن أن يكون الأمر مصروفاً في هذه الآيات إلى غير الوجوب كالندب والإباحة مثلا ؛ لأن كلمة « انفروا » تدل على وجوب النفر ،لأن أصل النفر هو الخروج إلى مكان لأمر واجب(٦) ، وأما بقية الآيات فتدل على الوجوب المطابق الأصل في صيغة الأمر بقرائن كثيرة : منها آية « يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض ... » الآية (٧) فهذه الآية تدل على وجوب الجهاد في كل حال لأنه تعالى نص على أن تثاقلهم عن الجهاد أمر منكر ، ولو لم يكن الجهاد واجباً لما كان هذا التثاقل منكراً(٨) . وقد أيدتها الآية التي بعدها وهي « إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم ولا تضروه شيئاً .. »(٩) ، والعذاب لا يكون إلا على ترك واجب . وقال تعالى :

(١) الأنفال : ٣٩
(٢) التوبة : ٣٦
(٣) التوبة : ٤١
(٤) راجع شرح الإسنوي ، المطبعة السلفية عام ١٣٣٤ هـ : ٢ ص ٢٥١ — ٢٥٦ . ومباحث الحكم عند الاصوليين للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٦٨ .
(٥) راجع نيل الأوطار : ٧ ص ٢١٢ .
(٦) راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٤٣٢ .
(٧) التوبة : ٣٨
(٨) راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٤٣٣ ، تفسير الطبري: ١٠ ص ٨٣ ، الأم: ٤ ص ٨٥.
(٩) التوبة : ٣٤

« كتب عليكم القتال وهو كره لكم . . »[١] ، وكلمة « كتب » تقتضي الوجوب في عرف الشرع مثل « كتب عليكم القصاص ، وكتب عليكم الصيام »[٢] ، وقال سبحانه « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة »[٣] وهي نزلت في الجهاد[٤] .

وقال الرسول ﷺ فيما يرويه أبو داود في سننه : « الجهاد ماض إلى يوم القيامة »[٥] من مضى الأمر نفذ ، أي نافذ النفاذ ، وهذا يكون في الفرض من بين الأحكام ، فإن في الندب والاباحة لا يجب[٦] الامتثال والبقاء ، وكلمة « إلى يوم » تدل على تضمين معنى الامتداد والبقاء[٧] . وأجمعت الأمة على فرضية الجهاد[٨] . كل هذا يدل على أن الجهاد فرض وقد ثبتت الفرضية بالقرآن والسنة والإجماع . ولا يفهم من الفرضية أن الجهاد مبدأ هجومي عدواني وإنما هو على العكس مبدأ وقائي ، وهذا يتلاقى في النتيجة مع ما نقل المهدوي[٩] عن الثوري[١٠] وابن .

(١) البقرة : ٢١٦

(٢) راجع تفسير الرازي : ٢ ص ١٠٣ ، ٢١٣ .

(٣) البقرة : ١٩٥

(٤) راجع سنن أبي داود : ٣ ص ١٩ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢١٠

(٥) انظر صحيح البخاري : ٤ ص ٢٨ ، سنن أبي داود : ١ ص ٣٤٣ ، نصب الراية الزيلعي : ٣ ص ٣٧٧ .

(٦) وراجع بحث الاباحة عند الأصوليين والفقهاء للاستاذ محمد سلام مدكور في مجلة القانون والاقتصاد ، السنة ٣٢ ، العدد الاول : ص ٧٣ .

(٧) راجع حاشية سعدي جلبي على فتح القدير : ٤ ص ٢٧٩ .

(٨) راجع كشاف القناع : ٣ ص ٢٤ ، شرح العناية وحاشية سعدي جلبي المذكورة : ٤ ص ٢٧٨

(٩) المهدوي هو محمد بن ابراهيم المهدوي ، أبو عبد الله ، فقيه ، من أهل المهدية (بالمغرب) هو الفقيه العالم صاحب كتاب الهداية توفي سنة ٥٩٥ هـ .

(١٠) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي ، ولد سنة ٩٧ هـ ، وهو من تابعي التابعين ، كان محدثاً ثقة فقيهاً بارعاً من مدرسة الحديث وكان له مذهب فقهي يتبعه الناس فيه ، توفي في البصرة سنة ١٦١ هـ .

شُبْرمة[١] وروي عن ابن عمر[٢] وعطاء[٣] وعمرو بن دينار[٤] أنهم قالوا : « الجهاد تطوع وليس بفرض وإن الأمر للندب ولايجب قتالهم إلا دفعاً لظاهر قوله تعالى: « فإن قاتلوكم فاقتلوهم »[٥] ، وقوله تعالى « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة »[٦] . ولكننا لانقول نحن بأن الجهاد في الأصل تطوع كما قالوا، ودليلنا الأدلة السابقة .

وقد اتفق الفقهاء المسلمون على أن الجهاد فرض على الكفاية[٧] . وإنما

(١) هو عبد الله بن شبرمة من ولد المنذر بن ضرار بن عمرو ، كان قاضياً لأبي جعفر على سواد الكوفة ، ولد سنة ٧٢ هـ وتوفي سنة ١٤٤ هـ .

(٢) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي ،صحابي، من أعز بيوتات قريش في الجاهلية، كان جريئاً ، جهيراً ، أفتى الناس في الاسلام ٦٠ سنة ، وهو آخر من توفي بمكة من الصحابة سنة ٧٣ هـ . له في الصحيحين (٢٦٣٠) حديثاً.

(٣) هو عطاء بن أبي رباح بن أسلم بن صفوان ، تابعي من أجلاء الفقهاء ، كان عبداً أسود ولد في جند (باليمن) ، ونشأ بمكة فكان مفتي أهلها ومحدثهم ، وتوفي فيها .

(٤) هو أبو محمد الأثرم الجمحي بالولاء ، فقيه ، كان مفتي أهل مكة ، فارسي الأصل من الأبناء . قال شعبة : مارأيت أثبت في الحديث منه ، توفي سنة ١٢٦ هـ .

(٥) البقرة : ١٩١

(٦) التوبة : ٣٦

شرح السير الكبير : ١ ص ١٢٥ ، الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢٠٧ ، شرح العنايه وفتح القدير : ٤ ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٦ ، البحر المحيط: ٢ص١٤٣.

(٧) راجع المحيط : ٢ ق ١٩٩ ب ، خزانة الفقه ثالث صفحة من باب السير ، منح الغفار شرح تنوير الأبصار : ٢ ق ٢ من باب الجهاد ، المنتقى على الموطأ : ٣ ص ٥٩ ، المقدمات الممهدات: ١ص ٢٦٣ ، حاشية العدوي : ٢ ص ٣ ، الحاوي الصغير : ق ١ من باب الجهاد ، الحاوي الكبير : ١٩ ق ٤٥ ب ، الاختيارات العلمية لابن تيمية : ١٨٣ ـ ١٨٥ . الشرح الرضوي :ص ٣٠٢ . الكافي : ١ ص ٦٠٧، الروضة البهية : ص ٢١٧ . البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٣، شرح النيل: ١٠ ص ٤٠٢ ، الافصاح عن شرح معاني الصحاح : ص ٣٧٦. وفرض الكفاية هو الذي يطلب فعله شرعاً من مجموع المكلفين لا من كل فرد على حدة . (راجع مباحث الحكم للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٧٨) ، فاذا قام بالجهاد قوم سقط عن باقيهم ولم يأثموا بتركه، وأما فرض العين فهو مايطلب شرعاً من كل فرد من المكلفين بعينه (مباحث الحكم ص ٧٧).

كان فرض كفاية ، ولم يكن فرض عين ؛ لأن كل ما فرض لغيره لا لعينه فهو فرض كفاية(١) .

وإذا كان المسلمون قد تخلفوا في العهد الحاضر عن القيام بواجب الجهاد، فما ذلك إلا لضعفهم ، ومع ذلك نجد في عبارات الفقهاء مايرفع الحرج عن المسلمين فقالوا : « يحصل فرض كفاية الجهاد بأن يشحن الإمام الثغور

---

(١) ولأن عموم آية « انفروا خفافاً وثقالاً » مخصص بآيتين : آية « وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » الآية (التوبة : ١٢٣) وآية : « لايستوي القـاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ـ الى قوله سبحانه « وكلاً وعد الله الحسنى » (النساء : ٩٥) فلو كان الجهاد فرض عين لاستحق القاعد الوعيد لا الوعد .

ومخصص أيضاً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « والذي نفس محمد بيده لولا أن أشق على المسلمين ماقعدت خلاف سرية تغزو في سبيل الله أبداً ولكن لاأجد سعة فأحملهم ولا يجدون سعة ويشق عليهم أن يتخلفوا عني » (راجع تفسير الطبري: ١٠ ص ٨٣ ، تفسير المنار ١٠ ص٤٦١ ، ١١ ص ٧٩) ، إذن فالجهاد لايقصد منه مجرد اهلاك الـكافرين، بل إعزاز الدين ودفع شر الكفار عن المؤمنين ، بدليل قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين كله لله » (الأنفال: ٣٩) فاذا حصل ذلك المقصود ببعض الناس سقط عن الباقين لحصول ماهو المقصود منه كرد السلام، وصلاة الجنازة المقصود منها قضاء حق الميت والاحسان اليه . فاذا لم يتحقق المقصود بقيام البعض كان فرض عين ، كما اذا هجم الكفار على بلد من بلاد المسلمين وحصل النفير العام او التعبئة العامة فيصير فرض عين على جميع أهل تلك البلدة ، وكذا يجب على من يقرب منهم إن لم يكن بأهلها كفـاية ، وكذا من يقرب ممن يقرب إن لم يكن بمن يقرب كفاية ، أو تكاسلوا أو عصوا ، وهكذا الى أن يجب على جميع أهـــل الاسلام شرقاً وغرباً . قال تعالى : « انفروا خفافاً وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم . . » الآية (راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٧٧ ، منح الغفار شرح تنوير الأبصار : ٢ ق ٢ من باب الجهاد، مخطوط السندي: ٨ ق٨، المنتقى: ٣ ص ١٥٩ ، المقدمات الممهدات : ١ ص ٢٦٣ ، الأم: ٤ ص٩٠، مغني المحتاج: ٤ ص ٢٠٩ ، حاشية الشرقاوي: ٢ ص٣٩٢ حاشية الباجوري : ٢ ص ٢٦٩ ، المغني : ٨ ص٣٤٥)، ويلاحظ أن الجهاد كان فرض عين على بعض الصحابة . قال الماوردي : « كان عيناً على المهاجرين دون غيرهم » . وقال الشوكاني « والتحقيق أنه كان عيناً على من عينه النبي صلى الله عليه وسلم في حقه وإن لم يخرج » (راجع نيل الأوطار: ٧ ص ٢٠٨) .

بمكافئين للكفار في القتال مع إحكام الحصون والخنادق وتقليد الأمراء ذلك، أو بأن يدخل الإمام أو نائبه دار الكفر بالجيوش لقتالهم وأقله مرة (١) في كل سنة » (٢) .

وذكر في مغني المحتاج ماقاله الشافعية : « وجوب الجهاد وجوب الوسائل

---

(١) وحجة الفقهاء على هذا الرأي هو قوله تعالى « أو لايرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين » قال مجاهد : نزلت في الجهاد ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يفعل بموجب ذلك منذ أمر به ، ولأن الجزية تجب بدلا عن الجهاد وهي واجبة في كل سنة فكذا مبدلها ، ولأن الجهاد فرض يتكرر. وأقل ماوجب المتكرر في كل سنة كالزكاة والصوم (راجع مواهب الجليل ٣ ص ٣٤٦ ، منح الجليل : ١ ص ٧٠٧ ، نهاية المحتاج : : ٣ ص ٣٤٣ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٠٩ ، حاشية الشرقاوي : ٢ ص ٣٩٢ ، المغني والشرح الكبير : ١٠ ص ٣٦٧ ، كشاف القناع : ٣ ص ٢٨ ، الروضة البهية : ص ٢١٧) .

ونحن نرى أن الجهاد يتكرر بتكرر سببه أو وصفه وهو وجود العدوان دون تقييد ذلك بكونه في سنة أم لم يكن فيها ، والآية التي احتجوا بها تدل على ذلك ، فان العدوان سبب لابتلاء المؤمنين وفتنتهم ، وقد حققنا في ختام هذا البحث أن موقف الرسول في كل حروبه كان دفاعيا ، ولا يصح أن يقاس الجهاد الذي يعد أصلا دفاعياً في السياسة الخارجية على الجزية التي هي مجرد ضريبة في داخل الدولة . ويؤيدنا في هذا الاتجاه أن صيغة الأمر لاتدل على التكرار ولا على المرة بل تفيد طلب الماهية من غير إشعار بتكرار أو مرة على ماهو المختار عند الاصوليين (راجع شرح الاسنوي المطبعة السلفية: ٢ ص ٢٧٤). وإنما يتكرر الأمر بتكرر سببه وهو العدوان هنا . وهـذا ماحمل ابن عطاء وابن عمر على القول بأن « كتب عليكم القتال » يقتضي الإيجاب ويكفي في العمل به مرة (انظر تفسير الرازي : ٢ ص ٢١٣) وإطلاق وجوب الجهاد دون تقييده بكونه في السنة مرة على الأقل هو مذهب الحنفية (راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٨٣) وقال السهيلي : والتحقيق أن جنس جهاد الكفار متعين على كل مسلم إما بيده وإما بلسانه وإما بماله وإما بقلبه (راجع نيل الأوطار : ٧ ص ٢٠٩ ، الوجيز : ٢ ص ١٨٦) .

(٢) بجيرمي المنهج : ٤ ص ٢٢٧ ، فتاوى ابن حجر : ٤ ص ٤٤ ، مخطوط السندي : ٤ ق ٨ ، بداية المجتهد ، طبعة صبيح : ١ ص ٣٠٤ ، الحطاب : ٣ ص ٣٤٧ ، المختصر النافع : ص ١١٠ وما بعدها ، المغني : ٨ ص ٣٤٨ .

لا المقاصد إذ المقصود بالقتال : إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة، وأما قتل الكفار فليس بمقصود حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد»(١).

لنقف طويلاً عند هـــذه العبارة الفقهية القديمة التي تقرر بكل جلاء ووضوح أن قتل الكفار ليس مقصوداً لذاته ، وأن الاسلام يفضل سلوك السلام بصفة أصيلة ، كلما أمكن ذلك ، وأن إعلان الحرب هو آخر الدواء الذي يعالج ما استعصى من الأمراض الوبائية القــاتلة أو الضارة بمصلحة المجموعة البشرية ، وعبارات الفقهاء جميعاً تؤكد هذه الحقيقة ، وهي أنه يكتفى بالجهـــاد بقدر الحاجة حقناً للدماء ، وما الحرب إلا ضرورة اجتماعية لمنع البغي ودفع الظلم . قال الرسول عليه الصلاة والسلام فيما يرويه أحمد والطبراني في الأوسط عن أبي هريرة : « أيها الناس لا تمنوا لقاء العدو ، وسلوا الله العافية ، فاذا لقيتموهم فاصبروا واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف »(٢) .

- وبذلك يظهر لدينا أن الباعث على القتال في الاســــلام هو دفع العدوان ،(٣) وإرساء قواعد الحرية الدينية لشعوب الأرض بحيث يمكنهم النظر في الإسلام . وللعدوان مظاهر مختلفة فكان في عهد النبي ﷺ على صورتين :

إحداها : أن يهاجم الأعداء النبي ﷺ فيرد كيدهم في نحورهم .

---

(١) فتح المعين شرح قرة العين المليباري : ص ١٣٣ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢١٠ ، بجيرمي المنهج : ٤ ص ٢٢٧ .

(٢) صحيح البخاري : ٤ ص ٦٣، شرح العيني : ١٤ ص ٢٢٧ ، فتح الباري : ٦ ص ١١٧ ، سنن أبي داود : ٣ ص ١٠٨ ، منتخب كنز العمال : ٢ ص ٢٩٣ .

(٣) المجلة المصرية للقانون الدولي عدد ١٩٥٨ مقال أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة: ص٣.

الثانية : أن يفتنوا المسلمين عن دينهم ، فكان على النبي ﷺ أن يمنع ذلك الاعتداء الواقع على حرية الفكر والعقيدة(١) .

وعلى هذا النهج سار المسلمون فما كانوا يفاجئون قوماً بحرب إلا بعد أن يظهر منهم روح العداء ومعارضة الدعوة والوقوف في وجهها ، والتحقير من شأنها . ولكنهم ما كانوا ينتظرون مهاجمة العدو لهم في بلادهم ، وذلك جرياً على القاعدة الاجتماعية الفطرية التي قررها سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه : « ما غزي قوم في عقر دارهم إلا ذلوا »(٢) .

ويمكننا ـ كقاعدة عامة ـ تحديد معنى العدوان الذي يبرر القتال في الاسلام بما يلي :

العدوان : حالة اعتداء مباشر أو غير مباشر على المسلمين أو أموالهم أو بلادهم بحيث يؤثر في استقلالهم أو اضطهادهم وفتنتهم عن دينهم ، أو تهديد أمنهم وسلامتهم ومصادرة حرية دعوتهم أو حدوث ما يدل على سوء نيتهم بالنسبة للمسلمين بحيث يعتبرون خطراً محققاً ، أو يتطلبون حذراً واحتياطاً (٣) .

وبما أنه ليس من السهل تعريف العدوان وإن كنا ذكرناه اجتهاداً ، فإن ولي الأمر يقدر الأسباب الموجبة للحرب قبل الوقوع في شراكها ، يفعل ما يراه المصلحة العامة للمسلمين ، إذ أن أمر الجهاد موكول إلى الإمام

(١) أبوزهرة،المرجع السابق ص ٨ ، القانون الدولي العام في الاسلام للمرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز : ص ٦ .

(٢) الاسلام والعلاقات الدولية للاستاذ الشيخ محمود شلتوت : ص ٦٨ .

(٣) انظر الوحي المحمدي:ص٢٣٤. تفسير المنار ٢ ص٢١٥ ، قارن ويزلي: ص٦١٥.

واجتهاده ، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك[1] ، بل إنه لا يجب الجهاد عند الشيعة الإمامية إلا بوجود الإمام العادل أو نائبه الخاص[2] ، فولي الأمر يحافظ على سلامة الدولة وأمنها ، ويدافع عن حرية العقيدة ، ويحمي الدعاة ؛ إذ أن الجهاد هو « دفاع العقيدة والحوزة والأتباع » . وقد صرح الكمال بن الهمام بأن المقصود من القتال هو إخلاء العالم من الفساد[3].

وبهذا يظهر أن الاسلام ليس مولعاً بإيقاد أتون الحروب بل هو يمقتها ، لا سيما في مثل ظروف اليوم ، وإنما الواقع هو الذي يفرض على المسلمين القتال . قال الله تعالى : « ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا »[4] . والحقيقة أن هذه الآية هي جماع مشروعية الجهاد في الإسلام وعليها المدار في أصل كل ما نتحدث عنه في هذا الموضوع . فهدف الإسلام إذن في غاية السمو ولا قتال إن اضطر إليه إلا الرحمة بمجموع الأمة أن تفسد ، والإسلام هو الرحمة العامة للعالمين[5] والرحمة تقتضي إقامة

---

(١) لباب اللباب : ص ٧٠ ، المغني: ٨ ص ٣٥٢ ، الشرح الكبير : ١٠ص ٣٧٢ ، الاقناع: ق ٩٤ ب ، البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٠ و ٣٩٥.

(٢) الشرح الرضوي: ص ٣٠٢ ، الكافي للكليني : ١ ص ٢١٣ وما بعدها ، الروضة البهية: ص٢١٧ ، المختصر النافع : ص ١٠٩ ، قال القنوجي البهوتي : الأدلة الدالة على وجوب الجهاد من الكتاب والسنة وعلى فضيلته والترغيب فيه وردت غير مقيدة بكون السلطان أو أمير الجيش عادلا ، بل هذه فريضة من فرائض الدين أوجبها الله تعالى على عباده المسلمين من غير تقييد بزمن أو مكان او شخص او عدل او جور ، فتخصيص وجوب الجهاد بكون السلطان عادلا ليس عليه أثارة من علم ، وقد يبلي الرجل الفاجر في الجهاد ما لا يبليه البار العادل ، وقد ورد بهذا الشرع كما هو معروف . (راجع الروضة الندية : ٢ ص ٣٣٣)

(٣) فتح القدير : ٤ ص ٢٧٧ .

(٤) البقرة : ٢١٧

(٥) راجع تفسير المنار : ٢ ص ٢١٥ .

العدل بين الناس فليست الرحمة في أدق معانيها إلا إحدى ثمرات العدالة ، والرحمة العادلة لا تسمح بالاستسلام للباطل أو الخضوع للظالم ، ولذا قال عليه الصلاة والسلام : « أنا نبي المرحمة وأنا نبي الملحمة » والمقصود من الرحمة هو رحمة الكافة وإنقاذ الجماعة . وإذا كنا سوف ننتهي إلى أن وصف الحرب في الاسلام لايمكن أن يطبق على التقسيم المعروف إلى حرب دفاعية وهجومية ، فإنا مع ذلك يمكن أن نحصر أوجه مشروعية الجهاد بما نسميه بحالات الدفاع الوقائي وهي :

أولاً — حالة الاعتداء على الدعاة إلى الله تعالى بمصادرة حرية التبليغ الإيجابية ، أو وقوع الفتنة في الدين أو المحاربة بالفعل . قال تعالى: « أذن الذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير»(١). « واقتلوهم حيث ثقفتموهم ، وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ، والفتنة أشد من القتل ، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فإن قاتلوكم فاقتلوهم ، كذلك جزاء الكافرين ، فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم . وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين »(٢) .

ثانياً — الحرب لنصرة المظلوم فرداً أو جماعة : قال الله تعالى : « وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون: ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها ... »(٣) . وقد ناصر الرسول عليه السلام خزاعة على قريش في هدنة الحديبية بعد أن استنصروا به ، وأقر حلف الفضول ، وقال : « إن الإسلام لا يزيده إلا شدة » .

---

(١) الآيات من سورة الحج ٣٩ — ٤١

(٢) البقرة : ١٩١ — ١٩٣

(٣) النساء : ٧٥

وإذا قيل : بأن هذه الحالة تدخل في شئون الغير، والتدخل اعتداء . قلنا : إن التدخل مشروع اليوم للسلامة الاجماعية ولإحقاق الحق وإزهاق الباطل ، وهو مشروع أيضاً دفاعاً عن الإنسانية في حالة اضطهاد دولة الأقليات من رعاياها (١) .

ثالثاً — الدفاع عن النفس ودفع الاعتداء عن البلاد . قال الله تعالى: « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين » (٢) .

وفي صدد المقارنة نتبين أن هذه الحالات التي تتطلبها حماية الدعوة الاسلامية ، لا تخرج عن كونها استعمالاً لحق من حقوق الدولة الطبيعية المعترف بها في القانون الدولي الحاضر . وهي حق البقاء وحق الدفاع الشرعي وحق المساواة وحق الحرية وحق الاحترام المتبادل(٣) وكلها تبرر مشروعية الباعث على القتال في الاسلام الذي حددناه بوجود عدوان ، ولا يفهم من كلمة « عدوان » هو أن يكون المسلمون في حالة سلبية مطلقة . وإنما قد يكون لهم دور إيجابي في البدء بالقتال عند توافر مقتضياته ، كما أن حق الحرية يخول الدولة حق التدخل دفاعاً عن حقوقها أو رعاياها أو دفاعاً عن الانسانية .

دعوى نسخ الجهاد : بعد بيان حقيقة الجهاد في الاسلام نتساءل هل

---

(١) راجع أصول القانون الدولي للدكتورين حامد سلطان وعبد الله العريان : ص ٨٣ ه القانون الدولي العام للدكتور علي أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٢٠٦ . الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام: ص ٨١ .

(٢) البقرة : ١٩٠

(٣) ابو هيف، المرجع السابق طبعة ١٩٥٩ : ص ١٨٧ — ٢٠٦.

ما زال شرعاً دائماً أم أن فرضيته قد نسخت ؟. ترى بعض الحركات السياسية الحديثة[1] أن الجهاد قد أسقطت فرضيته من الفرائض الاسلامية [2] .

والواقع كما أجمع الفقهاء[3] أن الجهاد ما زال شريعة محكمة لم تنسخ ، فالدواعي إليه قائمة في كل زمان [4] ، غير أن المسلمين لايستعملونه إلا بقانون

---

(١) كطائفة القاديانية وحركة المعتزلة في الهند وحزب تركيا الفتاة في تركيا . والقاديانية نسبة الى زعيمهم أحمد القادياني الذي يعتبرونه نبياً لهم ، فهم يقولون بارسال أنبياء بعد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأن هذا الزعيم هو المهدي المنتظر، ولهم آراء أخرى مناقضة لتعاليم الاسلام مناقضة ظاهرة . والمعتزلة في الاصل هم فرقة اسلامية أتباع واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري لكنه اعتزله لما قالت الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة . وقالت الجماعة: إنهم مؤمنون وان فسقوا بالكبائر . وقال واصل : ان الفاسق لامؤمن ولا كافر وانما في منزلة وسط بين المنزلتين، فغضب منه الحسن فاعتزل مجلسه . وكان من مبدئهم وجود الكسب الاختياري للانسان . مات شيخهم سنة ١٨١ هـ (انظر بحث الاباحة العدد الثاني ص ١٩٩ من مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣١ وراجع كتاب « الشافعي » للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة: ص١٢٧ وما بعدها . كتاب الحق المبين في الرد على القاديانية الدجالين للاستاذ الشيخ محمد حمدي جويجاتي: ص ٩ وما بعدها) .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية:٧ ص ١٩٠،العقيدة والشريعة لجولد تسهير: ص ٢٦١ .

(٣) راجع فتح القدير: ٤ ص ٢٠٩ . حاشية الدسوقي: ٢ ص١٧٣ ، حاشية البرماوي ص ٢٨٥ ،كشاف القناع: ٣ ص ٢٥،الشرح الكبير والمغني: ١٠ ص ٣٧١.

(٤) يخاف الغربيون لاسيا الانجليز من ظهور فكرة الجهاد في أوساط المسلمين حتى لاتتوحد كلمتهم فيقفوا أمام عدوانهم . ولذلك يحاولون الترويج لفكرة نسخ الجهاد . وصدق الله العظيم إذ يقول فيمن لاإيمان لهم « فاذا أنزلت سورة محكمة وذكر فيها القتال رأيت الذين في قلوبهم مرض ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت » . ولقد قابلت المستشرق الانكليزي « أندرسن » في مساء يوم الجمعة ٣ حزيران ١٩٦٠ . فسألته عن رأيه في هذا الموضوع فكان من نصيحته لي أن أقول : إن الجهاد اليوم ليس بفرض بناء على مثل قاعدة « تتغير الأحكام بتغير الأزمان » إذ أن الجهاد في رأيه لايتفق مع الاوضاع الدولية الحديثة لارتباط المسلمين بالمنظمات العالمية والمعاهدات الدولية . ولأن الجهاد هو الوسيلة لحمل الناس على الاسلام، وأوضاع الحرية ورقي العقول لاتقبل فكرة تفرض بالقوة . ونحن قد بينا سابقاً أن الجهاد شرع للدفاع وليس له أي غرض مما يقوله المستشرق المذكور .

فهم إن رفعوا السيف رفعوه بقانون، وإن وضعوه وضعوه بقانون. والدليل على بقاء فرضية الجهاد قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون»(١)، وقال ﷺ فيما يرويه أحمد والبخاري وأبو داود عن أنس(٢) رضي الله عنه: «الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل والإيمان بالأقدار»(٣)، وقال أيضاً فيما رواه الطبراني(٤) في الكبير عن بلال(٥): «لكل أمة رهبانية ورهبانية أمتي الجهاد»(٦)، وأخرج أبو داود من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم (ناهضهم للقتال) حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال»(٧).

---

(١) آل عمران: ٢٠٠

(٢) هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم النجاري الخزرجي الأنصاري، أبو ثمامة صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخادمه عشر سنين. روى أحاديث كثيرة عن الرسول. وهو آخر من مات بالبصرة من الصحابة سنة ٩٣ هـ.

(٣) القسطلاني شرح البخاري: ٥ ص ٦٧ ــ ٦٨، صحيح البخاري: ٤ ص ٢٨، سنن أبي داود: ٣ ص ٢٦، ١ ص ٣٤٣. نيل الأوطار: ٧ ص ٢١٣، الروضة الندية: ٢ ص ٣٣٤.

(٤) هو سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي أبو القاسم من كبار المحدثين. أصله من طبرية الشام وإليها نسبته. ولد بعكا، له ثلاثة معاجم في الحديث «المعجم الصغير والأوسط والكبير» توفي سنة ٣٦٠ هـ

(٥) هو بلال بن رباح الحبشي أبو عبد الله مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وخازنه على بيت ماله، أحد السابقين الى الاسلام. لم يؤذن بعد وفاة الرسول عليه السلام توفي في دمشق سنة ٢٠ هـ.

(٦) منتخب كنز العمال: ٢ ص ٢٦٣.

(٧) نيل الأوطار: ٧ ص ٢١٤، سنن أبي داود ٣ ص ٨.

اتهام المسلمين بإشعال الحروب الدائمة :

ولكن ليس معنى بقاء فرضية الجهاد هو أن الحروب دائمة وقائمة على قدم وساق مع غير المسلمين ، وأنه هناك حالة عداء مستمر مع بقية الشعوب ، وأن الحرب تعلن بمناسبة وبغير مناسبة ، والجهاد نزاع دائم بين الإسلام والشرك ، وعقوبة تنزل بأعداء الاسلام ، وأن الإله هو المسلمين خاصة (١) ، ولا يسود السلام حتى يتبع العالم شريعة محمد(٢) .

كل ذلك غير صحيح ، فالجهاد وإن بقي على الفرضية ، فإنه أداة عاقلة في يد المسلم ، وليس وسيلة طائشة تستعمل للسيطرة على العالم ، أو لتثبيت السلطان وتوسيع الملك ، أو لمحو الديانات الأخرى ، وتحويل دار الحرب إلى دار الاسلام بدون مبرر كما يدعي بعض الكاتبين الغربيين(٣). جاء في

---

(١) انظر في الرد على ذلك خاصة دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم قبل خوض المعركة : « اللهم إنا عبادك ، وهم عبادك ، نواصينا ونواصيهم بيدك ، اللهم اهزمهم وانصرنا عليهم » .

(٢) راجع الحرب والسلام للاستاذ مجيد خدوري : ص ٥٩ ـ ٦٢ ، العقيدة والشريعة لجولد تسيهر : ص ٢٧ وما بعدها ، الاسلام ومستر سكوت : ص ١٩ .

ولعل هذه التهمة مرجعها الى ماقد يفهم من آيات الأمر بالقتال التي سنبين الوجه السليم في فهمها . فمثل آيات: « يأيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم » « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » « فقاتلوا أئمة الكفر » « انفروا خفافاً وثقالا » « يأيها النبي حرض المؤمنين على القتال » قد توحي بأن حالة الحرب قائمة ومستمرة . والواقع على عكس هذا فهي توصي بالثبات والحزم إذا قامت الحرب ، وفي ذلك تشريع دفاعي عملي لامفر منه حتى يؤدب المتسدون ويسود السلام الصحيح ، « فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين » .

(٣) الحرب والسلام خدوري : ص ٥٣ .

كتاب علي[١] الأشتر النخعي[٢] : « إياك والدماء وسفكها بغير حلها ، فإنه ليس شيء أدعى لنقمة ولا أعظم لتبعة ، ولا أحرى بزوال نعمة وانقطاع مدة من سفك الدماء بغير حقها ، والله سبحانه مبتدىء بالحكم بين العباد فيما تسافكوا من الدماء يوم القيامة »[٣] . ولم يكن القصد من الجهاد هو الغلبة بحال من الأحوال ، وإنما المراد هو المحافظة على الدين[٤].

وفتوحات الإسلام الكثيرة كان المسلمون يدعون فيها أهل البلاد إلى إحدى خصال ثلاث : إما الإسلام وإما العهد وإما القتال ، فالإسلام باعتباره جوهر الدعوة الإسلامية الخالدة هو المقصد الاول والمطلب المرغوب . والعهد طريق لأمان المسلمين شر غيرهم . والمعاهدات التي تحميها الجيوش خير ضمان لحفظ السلام العام حتى في عصرنا الحاضر بعد أن فشلت المنظمات الدولية ومؤتمرات السلام العالمي في حفظ السلم والأمن الدوليين . وما الجزية في هذا العهد إلا دليل محسوس على الإبقاء على التزامات العقد ، فهي عقد من جانبين ، والمعقود لهم ، كما سنفصل ذلك ونرجحه في عقد الذمة : هم غير المسلمين البالغين العاقلين ، الذكور ، المتأهبين للقتال ، القادرين على أداء الجزية[٥] .

---

(١) هو علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، أبو الحسن أمير المؤمنين ، رابع الخلفاء الراشدين ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، وابن عم النبي صلى الله عليه وسلم وصهره ومن أكابر الخطباء والعلماء بالقضاء ، قتله عبد الرحمن بن ملجم المرادي غيلة في مؤامرة ١٧ رمضان المشهورة سنة (٤٠) هـ .

(٢) هو مالك بن الحارث بن عبد يغوث النخعي المعروف بالأشتر : أمير ، من كبار الشجعان ، كان رئيس قومه ، وله شعر جيد ، توفي سنة (٣٧) هـ .

(٣) نهج البلاغة : ٢ ص ١٤٣ .

(٤) المنتقى : ٣ ص ١٦٩ ، إيضاح المسالك : ق ٩٥ ب ، مقدمات ابن رشد : ١ ص ٣٧٩ .

(٥) راجع بداية المجتهد ، طبعة صبيح : ١ ص ٣٢٢ ، الوجيز للغزالي : ٢ ص ١٩٨ المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٦٤ .

فإن أبى العدو التحالف مع المسلمين كان معنى ذلك أنه يبيت العدوان وينطوي على الغدر وينتظر الفرصة المواتية للانقضاض على أراضي المسلمين وهتك حرماتهم ، فهو عدو متربص يخلق حالة من الاضطراب والخوف المستمر، وحينئذ يحتكم إلى القتال لمقاومة العناد ، وتخليص النـاس من التعسف والاضطهاد ، ولدرء خطر لا شك في وقوعه ، وبذلك تؤمن مؤخرة المسلمين وتنتظم علاقات الجوار .

هذا التخيير بين إحدى الخصـال السابقة هو بالنسبة لأهل الكتاب ونحوهم . والسبب في محاباة أهل الكتاب على هذا النحو : هو أن الاسلام يتساهل معهم حفاظاً على مبدأ الوحدة العقيدية ، فما داموا يعتقدون بالوحدانية المطلقة ويسالمون المسلمين [١] ويتضامنون معهم أمام العدو الخارجي ، فإنهم يكونون في وئام وتعايش ديني وسلمي في ظل حكم واحد .

أما المشركون من العرب وعبدة الأوثان فكان لايقبل منهم إلا الاسلام أو السيف . قال تعالى : « تقاتلونهم أو يسلمون » [٢] . وهذا ما حدثنا به التاريخ حيث كانت الجيوش والسرايا لا تقبل من المشرك إلا الاسلام أو القتل [٣] . والعلة في التضييق على العرب على هذا النحو هو مايقتضيه صلاح المجتمع الانساني وصيانة الحياة البشرية من اقتلاع جذور الوثنية المنافية لكرامة الانسان ، والشرك وكر الخرافات والأباطيل ، وباعث الظلم والاستبداد ، والمؤمن يعتقد أن الوثنية هي أسوأ ما يصاب به الانسان في روحه وعقله ومصيره ، فقتاله رحمة لينجو مما هو فيه [٤].

(١) راجع محاضرة الاستاذ محمد أبو المجد عن الوحدة العالمية في ضوء الاسلام في محاضرات الموسم الثقافي الأول بالأزهر سنة ١٩٥٩ : ص ١١٧ .

(٢) الفتح : ١٦

(٣) مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٢٤ .

(٤) الرسالة الخالدة للاستاذ عزام : ص ١٢ — ١٤ .

وأيضاً فإنه كان لابد من إيجاد نواة للاسلام ، ومركز رئيسي يشع منه النور على العالم ، وكان ذلك مؤقتاً بطبيعة الحال [١] . ثم على المسلمين جميعاً أن يشتركوا في تحمل مسئولية نشر الدعوة والدفاع عنها . ومن هنا ظهر الصراع عنيفـــاً بين المسلمين ومشركي الجزيرة العربية في بادىء الأمر . وللسبب ذاته أوصى الرسول ﷺ عند وفاته فقال : « لايجتمع دينان في جزيرة العرب » . ولم يخرج من الدنيا حتى ترك الأمة العربية مهذبة قادرة على تبليغ الدين مضطلعة به مادياً وأدبياً ، مهيأة لتهذيب غيرها من الأمم ؛ ولقد فعلت [٢] ، فكانت الجزيرة العربية نقطة انطلاق بشر وخير للأمم الأخرى .

ويلاحظ أن اختلاف الحكم بين مشركي العرب وغيرهم في مسألة القتال وقبول الجزية ، هو قول جمهور الفقهاء والشيعة الإمامية والزيدية والظاهرية والإباضية [٣] . غير أننا نرجح في هذه المسألة قول مالك والأوزاعي وجماعة من أهل العلم وهو قول للشافعي في أن الجزية تقبل

---

(١) فكانت الأمة العربية لالتفضيل عنصري مكافأة بتبليغ الرسالة الاسلامية الى بقية الشعوب زيادة في مسؤوليتها وتحميلا لها عبئاً خاصاً بها (راجع تحت عنوان « الحكمة في ظهور الاسلام في بلاد العرب » تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٢٦ ــ ٢٨ وراجع للاستاذ محمد المبارك « نحو انسانية سعيدة : ص ١٤ وما بعدها ، الأمة العربية في معركة تحقيق الذات » : ص ١٤٣ ــ ١٤٥ وما بعدها ، ١٥٥ وما بعدها)

(٢) راجع الفكر السامي للحجوي ١ ص ٨٤ .

(٣) انظر فتح القدير: ٤ ص ٣٧١ ، نهاية المحتاج: ٧ ص ٢٢١ ، كشاف القناع : ٣ ص ٣١ ، ٩٣ ، المختصر النافع : ص ١١٠ ، البحر الزخار: ٥ ص ٣٩٦ ، المحلى : ٧ ص ٣٤٥ ــ ٣٤٦ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤٠٦ ، تفسير الطبري : ٣ ص ١٠ وما بعدها ، البحر المحيط: ٢ ص ٢٨١ ، ٨ ص ٩٤ ، تفسير المنار : ١٠ ص ٢٨٠ .

حتى من مشركي العرب وكل كافر ولو كان وثنيا (١) ؛ وذلك لأن أدلة الجمهور ليست قوية . فقد استندوا إلى قوله تعالى : « قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون » (٢) على أنها في قتال مشركي العرب . والحقيقة أن الآية عامة ولذا اختلف المفسرون فقال بعضهم : هم أهل فارس والروم ، وقال بعضهم . هم هوازن وثقيف أو بنو حنيفة . وقال الطبري : وأولى الأقوال بالصواب أن يقال : إن الله تعالى ذكره أخبر عن هؤلاء المخلفين من الأعراب أنهم سيدعون إلى قتال قوم أولي بأس في القتال ونجدة في الحروب ، ولم يوضع لنا الدليل من خبر ولا عقل على أن المعني بذلك هوازن ولا بنو حنيفة ، ولا فارس ولا الروم ولا أعيان بأعيانهم ، وجائز أن يكون عنى بذلك بعض هذه الأجناس ، وجائز أن يكون عنى غيرهم ، ولا قول فيه أصح من أن يقال ، كما قال الله جل ثناؤه : « إنهم سيدعون إلى قوم أولي بأس شديد » ؛ بل وإن الآية ليست في شأن القتال أساساً ، وإنما في بيان طريق التوبة لمن تخلف عن رسول الله ﷺ من الحديبية (٣).

---

(١) راجع حاشية الدسوقي : ٢ ص ٢٠١ ، مواهب الجليل للحطاب : ٣ ص ٣٨١ . البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٦ ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢٣٢ . وقال أبو يوسف في الخراج : ص ١٢٨ : وجميع أهل الشرك من المجوس وعبدة الأوثان وعبدة النيران والحجارة والصابئين والسامرة تؤخذ منهم الجزية ماخلا أهل الردة من أهل الاسلام وأهل الأوثان من العرب ، فان الحكم فيهم أن يعرض عليهم الاسلام ، فان أسلموا ، وإلا قتل الرجال منهم ، وسبي النساء والصبيان . وفي رأينا أن التفرقة بين عبدة الأوثان من العرب وغيرهم لادليل عليها .

(٢) الفتح : ١٦

(٣) راجع تفسير الطبري : ٢٦ ص ٤٧ ، تفسير ابن كثير والبغوي : ٧ ص ٥٣٢ ، تفسير البحر المحيط : ٨ ص ٩٢ .

واستند الجمهور أيضاً إلى قوله تعالى: « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم . . »(١). والواقع أن هذه الآية كما سنتبين قريباً كانت أمراً مؤقتاً لتقرير حق الدفاع ورد اعتداءات المشركين بعد انقضاء مدة الأربعة الأشهر التي حددها القرآن للسياحة في الأرض ، فهي تبيح القتال بعدئذ كلما تكرر سببه دون تقيد بحرمة الأشهر الحرم(٢) . وقال الجمهور أيضاً : إن عدم جواز أخذ الجزية من مشركي العرب؛لأن كفرهم قد تغلظ ، ولأن النبي ﷺ نشـأ بين أظهرهم ، والقرآن نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم أظهر . ونحن نرجح أنه لا تفاضل في درجات الكفر ، بل إن كفر المجوس –وقد أجيز أخذ الجزية منهم كما سنعلم في عقد الذمة– هو أغلظ ، وعباد الأوثان كانوا يقرون بتوحيد الربوبية ، وأنه لا خالق إلا الله ، وأنهم إنما يعبدون آلهتهم لتقربهم إلى الله سبحانه وتعالى ، ولم يكونوا يقرون بصانعين للعالم : أحدهما خالق للخير والآخر للشر كما تقول المجوس ، ولم يكونوا يستحلون نـكاح المحارم ، أو لا يعترفون بدين أحد من الأنبياء كما يعتقد المجوس(٣). وأما أن الرسول ﷺ لم يأخذ الجزية من مشركي العرب فلأنها لم تكن شرعت حينئذ ، وقد أسلم العرب جميعاً قبل نزول آية الجزية بعد فتح مكة(٤).

على أننا كما سنفصل في عقد الذمة لدينا أدلة من السنة على جواز أخذ الجزية من غير المسلمين عموماً ، مثل حديث بريدة : « وإذا لقيت

(١) التوبة : ٥

(٢) راجع تفسير الرازي :٢ ص ٢١٦ ، ٤ ص ٣٩٧ ، ٤٣٠ ، تفسير ابن كثير : ٤ ص ٢١٦ .

(٣) راجع زاد المعاد ، طبعة صبيـح : ٣ ص ٣٠٢ .

(٤) المرجع السابق .

عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال . . » الحديث ، ومنها عقد الجزية ، فكلمة « عدوك » عامة . قال ابن قيم في زاد المعاد : «وقبول الجزية من الأمم كلها أصح في الدليل كما ترى » . وقد ذكر الرازي عند تفسير آية براءة أن المقصود منها إعلام المشركين بالتفكر في أنفسهم والاحتياط بأمرهم ، وأنه لم يبق أمامهم إلا أحد أمور ثلاثة : إما الإسلام أو قبول الجزية أو السيف ، فيصير ذلك حاملاً لهم على قبول الإسلام ظاهراً [(١)] .

وإذا كان الإسلام قد بلغ غايته بالنسبة لمشركي العرب ، فإن العلاقة الطبيعية بين المسلمين وغيرهم يمكن أن تنظم على أساس المعاهدات . فالمعاهدات أصل من أصول الشريعة . ومما سوف نتبين (من أن الأصل في العلاقات هي السلم وأنه هناك ضمانات كثيرة لإقرار السلام بعد نشوب القتال) ندرك أن تهمة الحروب الدائمة ليست هي أساس العلاقات الخارجية في الإسلام كما يزعمون . وإذا تعقبنا أسباب الحروب التي جرت في تاريخ المسلمين نرى أنها لا تخرج عما يلي :

كان أول صدام مع قريش هو سرية عبد الله بن جحش[(٢)] في جمادى الآخرة قبل بدر بشهرين ، وقيل في رجب[(٣)] ، وفيها تعرض المسلمون لقوافل قريش القادمة من الشام بقيادة أبي سفيان . وتبرير ذلك هو أنه كانت هناك حالة حرب بين المسلمين وكفار قريش في مكة ، فإذا بدأ المسلمون

---

(١) تفسير الرازي : ٤ص ٣٩٥ .

(٢) هو عبد الله بن جحش بن رئاب بن يعمر الأسدي ، صحابي ، قديم الاسلام ، وهو صهر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أخو زينب أم المؤمنين ، قتل يوم أحد شهيداً سنة ٣ هـ فدفن هو والحمزة في قبر واحد .

(٣) سيرة ابن هشام: ١ ص٦٠١، جوامع السيرة لابن حزم: ص ١٤ ، تفسير القرطبي : ٣ ص ٤١ ، انظر حياة محمد لواشنطن ارفنج : ص ١٠٥ .

بعمل كهذا بعد توالي اعتداءات قريش لم يكن في ذلك ضير أو حرج . والمقصود من السرية كما يتبين من عددها الاثني عشر رجلاً هو استطلاع حال قريش ، والتعرف على أخبارها ولم يكن من أغراضها القتال . والمعروف حتى اليوم أن الحصار الاقتصادي من الوسائل المشروعة التي يقوم بها أحد المتحاربين ضد الآخر[١] ، ولاسيما أن عمل المسلمين كان من قبيل القصاص والمعاملة بالمثل .

وبقية غزوات[٢] الرسول ﷺ ، وحروب صحابته من بعده ، كانت إما لنقض العهد كما حصل من يهود بني قينقاع في المدينة ، ومشركي قريش في نقض صلح الحديبية ، وإما لرد العدوان كما في غزوة أحد والخندق ، أو لشن حرب وقائية كما كان الأمر مع الروم والفرس[٣] ، حيث صار الإسلام في وسط مذأبة من الأرض يراد به السوء من كل جانب ، وما بقي إلا انتهاز الفرصة المواتية للانقضاض عليه واجتثاث أصوله في عقر داره وقد شرعوا في ذلك بالفعل ، فأرسل كسرى عظيم الفرس من يأتي برأس الرسول ﷺ ، وهرقل عظيم الروم قتل بعض ولاته من أسلم في بلاد الشام ، وإما بسبب طلب الشعوب المستضعفة للمسلمين واستشرافهم للفتح العربي لرفع ظلم الحكام المستبدين فيهم ، كما جرى الأمر في مصر[٤] وشمال أفريقيا وأواسط آسيا وشرقها . فلو التزم هؤلاء جانب

---

(١) راجع جسوب : ص ١٧٦ ، ويزلي : ص ٥٨٢ .

(٢) أي الحروب التي اشترك فيها الرسول عليه السلام بنفسه ، لماذا لم يشترك فيها سميت سرية .

(٣) راجع الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ١٩٨ — ٢٠٤ .

(٤) والحقيقة أن العرب لم يحاربوا مصر وإنما حاربوا الرومان عدوهم اللدود ، ولذا فان حاكم مصر المولى من قبل الرومان هو الذي سهل أمر الفتح ، مما دفع بعض المؤرخين إلى أن يعتبروا فتح مصر كان صلحاً ، كما سنفصل ذلك في بحث الغنائم وتحقيق الفتوحات . (وراجع نظرية الحرب في الاسلام لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة) .

السلم حقيقة لكف الرسول ﷺ وصحبه عن قتالهم ، لقوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله »(١) .

قال ابن تيمية : « وكانت سيرته ﷺ أن كل من هادنه من الكفار لم يقاتله (أي سواء أكان من مشركي العرب أم من غيرهم) ، وهذه كتب السير والحديث والتفسير والفقه والمغازي تنطق بهذا ، وهذا متواتر من سنته ، فهو لم يبدأ أحداً من الكفار بقتال ، ولو كان الله أمره أن يقتل كل كافر لكان يبتدئهم بالقتل والقتال »(٢).

فهذا يؤكد أن القتال في الإسلام كان لحماية الدعوة وليس للعدوان بإنذار أي طرف نازع المسلمين بإحدى خصال ثلاث : هي الإسلام أو العهد أو القتال ، وإنما كان شائعاً في الفتوحات الأولى بعد استنفاد الوسائل السلمية .

إذن : فنحن نرى أن هذه الحالات الثلاث ليست واردة على سبيل الحصر ، وليست هي من قواعد النظام العام أو القواعد الآمرة ، بدليل أن مشروعية الجزية كانت على سبيل المعاملة بالمثل ، ومراعاة العرف كما سنحقق ذلك في بحث عقد الذمة ، وقد عقد الرسول وخلفاؤه من بعده معاهدات لم يلتزموا فيها بإحدى الحالات الثلاث ، مثل صلح الحديبية والمعاهدة التي عقدها الرسول في المدينة بين الأوس والخزرج واليهود ، وقد أجمع المسلمون على أن لولي الأمر عقد ما يرى من المعاهدات التي يجد فيها تحقق المصلحة ، مما يبين أن الهدف الأساسي للاسلام هو الوصول إلى حالة سلم مستقرة وتمكين الدعوة من الحرية(٣). وحينئذ فيمكن الدخول في معاهدات مع الروس

(١) الأنفال : ٦١ .
(٢) رسالة القتال : ص ١٢٥ .
(٣) الرسالة الخالدة للاستاذ عزام : ص ١٠٤ .

والهنود ونحوهم بحسب المصلحة دون اشتراط دفع جزية ، ويكون التخيير المعروف بين الخصال الثلاث السابقة لمغزى حث الناس في الظاهر على قبول الإسلام كما قال الرازي .

ب ـ تحقيق الخلاف في الباعث على القتال :

قرر جمهور الفقهاء من مالكية وحنفية وحنابلة (١) : أن مناط القتال هو الحرابة والمقاتلة والاعتداء وليس الكفر ، فلا يقتل شخص لمجرد مخالفته للاسلام أو لكفره ، إنما يقتل لاعتدائه على الإسلام ، فغير المقاتل لا يجوز قتاله وإنما يلتزم معه جانب السلم(٢) . يدل لذلك نصوص الكتاب والسنة والاعتبار . فآية « قاتلوا (٣) الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر... حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون »(٤) جعلت غاية القتال هي الوصول إلى المعاهدة التي كانت قديماً نظام الذمة ، ولو كان القصد منها أنهم يقاتلون لكفرهم ، وأن الكفر سبب لقتالهم لجعلت غاية القتال إسلامهم ، ولما قبلت

---

(١) فتح القدير : ٤ ص ٢٩١ ، منح الغفـار شرح تنوير الأبصار : ٢ ق ١ من باب الجهاد ، المدونة : ٣ ص ٦ وما بعدها ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ ، رسالة القتال لابن تيمية ص ١١٦ وما بعدها .

(٢) ولا يختلط هذا الموقف بالنسبة للمرتد فهذا عقابه القتل وليس القتال ، والفرق بينهما أن الأول أمر يتعلق بالقانون الجنائي الداخلي للدولة ، والثاني يحدد سياسة المسلمين العامة مع غيرهم.

(٣) أي قاتلوا من ذكر عند وجود ما يقتضي وجوب القتال كالاعتداء عليكم أو على بلادكم أو اضطهادكم وفتنتكم عن دينكم ، أو تهديد أمنكم وسلامتكم ، كما فعل الروم فكان سبباً لغزوة تبوك ، وحينئذ فلا ينتهي القتال حتى تأمن عدوانهم إما بقبول المعاهدة أو بالانتصار عليهم (راجع تفسير المنار : ١٠ ص ٢٨٩) .

(٤) التوبة : ٢٩

منهم الجزية وأقروا على دينهم(١) ، وحديث أبي هريرة(٢) — فيما أخرجه البخاري ورواه مسلم — : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله »(٣).

هـذا الحديث ذكر للغاية التي يباح قتالهم إليها ، بحيث إذا فعلوها حرم قتالهم ، والمعنى أني لم أؤمر بالقتال إلا إلى هذه الغاية ، وليس المراد أني أمرت أن أقاتل كل أحد إلى هذه الغاية . فإن هـذا خلاف النص والإجماع ، فإنه لم يفعل هذا قط ، بل كانت سيرته أن من سالمه لم يقاتله ، وقد ثبت بالنص والإجماع أن أهل الكتاب والمجوس — مع أنهم ليسوا أهل كتاب على ما سنحققه في عقـد الذمة — إذا أدوا الجزية حرم قتالهم(٤).

ثم إن مقتضى الاعتبار : أنه لو كان الكفر هو الموجب للقتل ، بل

---

(١) الاسلام والعلاقات الدولية للاستاذ الشيخ محمود شلتوت : ص ٣٦ . قال ابن الصلاح مقرراً مذهب الجمهور : إن الاصل هو إبقاء الكفار وتقريرهم ، لأن الله تعالى ما أراد إفناء الخلق ولا خلقهم ليقتلوا ، وإنما ابيح قتلهم لعارض ضرر وجد منهم ، إلا أن ذلك جزاء على كفرهم فان دار الدنيا ليست دار جزاء ، بل الجزاء في الآخرة . فاذا دخلوا في الذمة والتزموا أحكامنا انتفعنا بهم في المعاش في الدنيا وعمارتها ، فلم يبق لنا أرب في قتلهم ، وحسابهم على الله تعالى ، ولأنهم إذا مكنوا من المقـام في دار الاسلام ربما شاهدوا بدائع صنع الله في فطرته وودائع حكمته في خليقته ... وإذا كان الأمر بهذه المثابة لم يجز أن يقال : إن القتل أصلهم . (راجع فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤) .

(٢) هو عبـد الرحمن بن صخر الدوسي الملقب بأبي هريرة : صحابي كان أكثر الصحابة حفظاً للحديث ورواية له ، ولي إمرة المدينة وأفتى في الاسلام ، توفي سنة ٥٩ هـ .

(٣) انظر العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٢١٥ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٢ .

(٤) رسالة القتال لابن تيمية : ص ١١٧ .

هو المبيح له لم يحرم قتل النساء ، كما لو وجب أو أبيح قتل المرأة بزنا أو قود أو ردة(١) ، فلا يجوز مع قيام الموجب للقتل أو المبيح له أن يحرم ذلك ، لما فيه من تفويت المال ، بل تفويت النفس الحرة أعظم وهي تقتل لهذه الأمور(٢) .

والدليل على تحريم قتل النساء ونحوهم أحاديث كثيرة ستأتي . منها:ما رواه البيهقي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «انطلقوا باسم الله ، وبالله ، وعلى ملة رسول الله ، لا تقتلوا شيخاً فانياً ، ولا طفلاً ، ولا امرأة . ولا تغلوا ، وضموا غنائمكم وأحسنوا ، إن الله يحب المحسنين »(٣) .

وأما الشافعي رحمه الله في قول له وبعض أصحاب أحمد فيقولون(٤): إن المبيح للقتل هو الكفر وترتب عليه أنهم أجازوا قتل غير المقاتلة كالراهب والشيخ الكبير والمقعد والأعمى والفلاح . واستدلوا لذلك بعموم آية : « اقتلوا المشركين » ، وبقوله ﷺ : « اقتلوا شيوخ المشركين واستبقوا شرخهم » ، لأنهم كفار ، والكفر مبيح للقتل في رأيهم ، والقول الثاني للشافعي كقول الجمهور السابق . ويجاب عن قوله الأول : بأن قوله تعالى: « اقتلوا المشركين » عام مخصوص بالذمي والنساء والصبيان . وحديث

---

(١) تقتل المرأة المرتدة في رأي جمهور الفقهاء وتحبس عند الأحناف حتى تسلم ، لأنها امتنعت عن إيفاء حق الله تعالى بعد الإقرار فتجبر على إيفائه بالحبس كما في حقوق العباد (راجع فتح القدير : ٤ ص ٣٨٩) ، وقد عرضنا لحكم الارتداد بالتفصيل في مبحث سابق .

(٢) رسالة القتال : ص ١٣٨ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ٩٠ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٥٢ .

(٤) مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٣ ، حاشية الشرقاوي : ٢ ص٢٩١ وما بعدها ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ .

« اقتلوا شيوخ المشركين ... » ضعيف بالانقطاع(١) ، وبالحجاج ابن أرطاة(٢) فلا يصلح المعارضة ، ولو سلمت صحته فيجب تخصيصه بحسب أصول الشافعي(٣) .

ويرد على الشافعي أيضاً بأنه لو كان مجرد الكفر مبيحاً لما أنزل النبي ﷺ بني قريظة على حكم سعد بن معاذ(٤) فيهم . ولو حكم فيهم بغير القتل لنفذ حكمه ، والجزية التي تقبل من غير المسلم ليست جزاء كفره وإنما جزاء ذلك نار جهنم(٥) .

ومن ناحية النصوص القرآنية : فهنالك نصوص قطعية لاتقبل التأويل يرد بها على الشافعي(٦) مثل قوله تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » (٧) . **قال ابن تيمية :**

---

(١) الحديث المنقطع : هو أن يسقط من الإسناد رجل ، أو يذكر فيه رجل مبهم . (راجع الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير : ص ٥٠) .

(٢) هو قاضي البصرة أحد الأعلام . قال ابن معين : صدوق يدلس مات سنة ١٤٧هـ .

(٣) فتح القدير : ٤ ص ٢٩١ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٣٤ .

(٤) هو سعد بن معاذ بن النعمان بن امرىء القيس ، الأوسي الأنصاري : صحابي من الأبطال . كانت له سيادة الأوس . وحمل لواءهم يوم بدر ، وشهد أحداً دفن بالبقيع وعمره (٣٧ سنة) وفي الحديث : « اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ » توفي سنة ٥ هـ .

(٥) رسالة القتال المرجع السابق : ص ١٤٤ .

(٦) رأي الشافعي في مثل هذه الآيات : هو أنها منسوخة بقوله عز وجل « وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين » . (البقرة: ١٩٣) (راجع الأم : ٤ ص ٨٤) وأما نحن فقد وفقنا بين الآيات دون أن نذهب إلى القول بالنسخ كما سيتضح ذلك قريباً . (وراجع المدخل للفقه الاسلامي لمعرفة القطعي والظني من الأحكام : ص ٢٨١ ، وقد أشرنا الى ذلك سابقاً) .

(٧) البقرة : ١٩٠ .

فإباحة القتال من المسلمين مبنية على إباحة القتال من غيرهم . وقال تلميذه ابن قيم : « وفرض القتال على المسلمين لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم . قال تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين[١] وهذا الموقف الدفاعي هو الذي سار عليه النبي ﷺ والمسلمون من بعده ، فلم يقتل النبي كفار قريش وهوازن ، وما استباح الخلفاء يوماً ما دم أحد من غير المسلمين في غير الحرب .

فإن قيل بأن هذه الآية منسوخة أو مخصصة . فنحن نرد على ذلك بما يأتي :

أولاً : إن النسخ لا بد له من دليل ، ولا دليل يدل على النسخ أو التخصيص .

قال ابن تيمية : إن دعوى النسخ تحتاج إلى دليل ، وليس في القرآن ما يناقض هذه الآية ، بل فيه ما يوافقها ، فأين الناسخ[٢] ؟

ثانياً : إن ماتضمنته الآية معاني لا تقبل النسخ[٣] ، فقد تضمنت النهي عن الاعتداء ، والاعتداء ظلم ، والظلم من المعاني المحرمة في كل الشرائع وفي أحكام العقول ، والله لا يبيح الظلم قط ، فالنهي عنه لا يقبل النسخ ، فلا يجوز القول بالنسخ فيه مطلقاً . قال ابن عباس وعمر بن عبد العزيز[٤]

(١) البقرة : ١٩٠ . زاد المعاد : ٢ ص ٥٨ .

(٢) رسالة القتال : ١ ص ١١٨ .

(٣) المرجع السابق : ص ١٢١ .

(٤) هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي ، ابو حفص الخليفة الصالح ، يقال له : خامس الخلفاء الراشدين تشبيهاً له بهم وهو من ملوك الدولة المروانية الأموية بالشام ، ولي الخلافة بعهد من سليمان سنة (٩٩ هـ وتوفي سنة ١٠١ هـ) .

ومجاهد (١) : إن هذه الآية محكمة ، روى عنه ابن أبي طلحة (٢) : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم . . . . . » قال : « لا تقتلوا النساء والصبيان وهكذا ، ولا الشيخ الكبير ولا من ألقى إليكم السلم ، فمن فعل ذلك فقد اعتدى » . قال أبو جعفر النحاس : وهذا أصح القولين من السنة والنظر (٣).

ثالثاً : إنه لو كان القتل للكفر جائزاً ، وأن آية منع الاعتداء منسوخة لكان الإكراه على الدين جائزاً . وقد سبق معنا أن الإكراه على الدين ممنوع وذلك من ناحيتين :

إحداهما : نص القرآن المحكم ، ودعوى النسخ فيه باطلة . وهو قوله تعالى : « لا إكراه في الدين .... » .

وثانيتهما : أنه من الثابت المقرر أن النبي ﷺ قد أسر من المشركين أسرى ، فمنهم من قتله ، ومنهم من فداه ، ومنهم من أطلق سراحه ، ولم يكره أحداً منهم على الإسلام ، ولو كان القتال لأجل الكفر أو الشرك (٤) ما كان لهؤلاء إلا السيف ؛ لأن الموجب للقتل على هذا الزعم متحقق فيهم . وقد ذكر الله تعالى حكم الأسرى فقال : « حتى إذا

(١) هو مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي (مولى بني مخزوم : تابعي مفسر من أهل مكة، قال الذهبي : شيخ القراء والمفسرين، أخذ التفسير عن ابن عباس، يقال : إنه مات وهو ساجد سنة (١٠٤ هـ) .

(٢) هو اسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة . روى عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة (راجع طبقات الصوفية لمحمد بن الحسين السلمي : ص ٣٧٥) .

(٣) الناسخ والمنسوخ في القرآن للنحاس : ص ٢٧ ، تفسير القرطبي: ٢ ص ٣٢٦ .

(٤) قارن خدوري في المرجع السابق : ص ٥٧ حيث قال : الجهاد شكل من أشكال العقوبة تنزل بأعداء الاسلام والمرتدين عن العقيدة .

أثخنتموهم فشدوا الوثاق ، فإما مناً بعد وإما فداء ، حتى تضع الحرب أوزارها »[١] .

أما بقية الآيات التي وردت في القرآن الكريم بشأن القتال فإننا نجد للعلماء بالنسبة لها مسلكين .

المسلك الأول : القول بنسخ بعضها لأغلبها .

المسلك الثاني : التوفيق والجمع بينها .

وحتى يتضح تماماً الباعث على القتال لا بد أن نتعرض بشكل موجز لهذا الخلاف ، ولا سيما أن آيات القتال لها دخل في معظم نواحي رسالتنا .

قالت طائفة من المفسرين : إن آية السيف وهي قوله عز وجل: « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد»[٢] نسخت مائة وأربعاً وعشرين آية من الآيات التي تأمر بالإعراض عن المشركين والصفح عنهم[٣] .

وقد مهد هذا القول لخصوم الإسلام للطعن في القرآن ، وزعموا وجود تناقض وتعارض بين آيات القرآن ، فبينما تأذن آيات في القتال تحتمه آيات أخرى ، وآيات تطالب بالعفو والصفح .

---

(١) محمد : ٤

انظر مقال أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة في المجلة المصرية للقانون الدولي عدد ١٩٥٨ : ص ١١ وما بعدها ، ورسالة القتال لابن تيمية : ص ١٤١ .

(٢) التوبة : ٥

(٣) الناسخ والمنسوخ في القرآن لابن خزيمة : ص ٢٦٤ ، الناسخ والمنسوخ بهامش الجلالين لابن حزم : ٢ ص ١٧٩ ، الناسخ والمنسوخ بهامش « اسباب النزول للنيسابوري » لابن سلامة المفسر : ص ١٨٤ ، تفسير الجصاص : ١ ص ٢٥٧ ، مجمع البيان للطبرسي : ٢ ص ٢٨٥ ، تفسير الطبري : ٢ ص ١٠٨ ، البحر المحيط : ٢ ص ٦٧ ، تفسير ابن كثير: ٤ ص ١١٧ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ٧٣ .

والواقع : أنه لا يوجد أي تناقض ولا تعارض بين آيات القتال ، ولا داعي للقول بوجود النسخ فيها ؛ لأن النسخ(١) لا نلجأ إلى القول به إلا عند التعارض الحقيقي ، مع أن الآيات تتلاقى جميعها عند حكم واحد وغاية واحدة فهي لذلك محكمات . قال السيوطي : « خرج من الآيات التي أوردها المكثرون الجم الغفير مع آيات الصفح والعفو أن قلنا : إن آية السيف لم تنسخها وبقي مما يصلح لذلك عدد يسير ، وآيات الأمر بالقتال من المنسأ بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت امة تقتضي ذلك الحكم إلى أن يقوى المسلمون ، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى . ا هـ(٢).

وإذن فلا خلاف بين الآيات المكية والآيات المدنية في هذا الموضوع؛ لأن كتاب الله كلٌّ لا يتجزأ .

فآيات العفو والصفح عن الكافرين تقرر مثالية المسلمين وسمو أخلاقهم في معاملتهم لغيرهم عندما تتمكن لهم جوانب العزة ، فيسلكون مسلك الهوادة واللين ، لإقناع الناس بحقيقة دعوتهم وصحة عقيدتهم ، وتظل الآيات معمولاً بها في هذا النطاق ويكون التشريع متطابقاً تماماً مع هذا

---

(١) النسخ في الاصطلاح الفقهي : هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر وذلك مراعاة لمصالح الناس وتيسيراً عليهم وإرشاداً لهم في أمور دنياهم . وقد وقع النسخ فعلاً في بعض آيات القرآن وفي السنة وانتهى بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم . قال ابن العربي : شروط النسخ أربعة : منها معرفة التاريخ بتحصيل المتقدم والمتأخر . (راجع تفسير القرطبي : جـ ٦ ص٢١٢ ، وراجع للاستاذ محمد سلام مدكور المدخل في الفقه الاسلامي: ص ٢٠ و ٢٣١ وتاريخ التشريع الاسلامي ومصادره : ص ٦٤ ، وبحث الإباحة عند الأصوليين والفقهاء في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٢ / العدد الاول : ص ٦٦) .

(٢) راجع الإتقان في علوم القرآن : جـ ٢ ص ٢١ و ٢٢ .

المقصد الكريم في الإسلام . قال الراغب (١) : « أمر الرسول أولاً بالرفق والاقتصار على الوعظ والمجادلة الحسنة ، ثم أذن له في القتال ، ثم أمر بقتال من يأبى الحق بالحرب ، وذلك كان أمراً بعد أمر على حسب مقتضى السياسة . اهـ (٢).

وأما آيات القتال : فحكمها المأخوذ منها يتحدد بحسب ما ورد في سبب نزولها . فأولها نزولاً في سورة الحج « أذن للذين يُقاتَلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله . . » (٣) الآيات : تقرر أمر الدفاع عن النفس في وجه الظلم والطغيان والوقوف أمام العدوان . وهذه الآيات لاتخالف مقتضى آيات سورة البقرة « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين . . » (٤) ، « واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل . . » (٥) ، « وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين . . . » (٦) فلا تغاير إذن بين الآيات (٧) . إلا أن آيات سورة الحج وردت بطريق

---

(١) هو الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم الأصفهاني (أو الأصبهاني) المعروف بالراغب أديب من الحكماء العلماء من أهل « أصبهان » سكن بغداد واشتهر ، له كتب منها المفردات في غريب القرآن وجامع التفاسير توفي سنة (٥٠٢ هـ) .

(٢) البحر المحيط لأبي حيان : ٢ ص ٦٥ والإسلام والعلاقات الدولية للشيخ محمود شلتوت : ص ٤٢ .

(٣) الحج : ٣٩ ــ ٤١ .

(٤) البقرة : ١٩٠ .

(٥) البقرة : ١٩١

(٦) البقرة : ١٩٢ ــ ١٩٤ .

(٧) وذلك لأن آيات الحج تأذن للمؤمنين بقتال المشركين إذا قاتلوهم بدليل قوله تعالى: « أذن للذين يقاتلون » وفي هذا الإذن معنى الأمر أي « فليقاتل المؤمنون إذا قوتلوا » بدليل=

الإباحة (١) بعد الحظر ، وآيات البقرة جاءت لبيان وجوب القتال مقترنة مع تحديد سببه وغايته ، وهو ألا تكون فتنة في الدين حتى تتأصل حرية العقيدة

= قوله تعالى : «ولولا دفع الله الناس» الذي فيه تحريض على القتال المأذون فيه قبل ، وأنه تعالى أجرى العادة بذلك في الأمم الماضية حتى ينتظم به الأمر وتقوم الشرائع وتصان المتعبدات من الهدم وأهلها من القتل والشتات . فلولا القتال لتغلب الباطل على الحق في كل أمة وهذا المعنى لا يغاير مدلول آية البقرة لأنها قيدت الأمر بالقتال ببدء العدو بالعدوان لقوله تعالى « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم » .

(١) وردت الآية بلفظ « أذن » والاذن أعم من الاباحة، فاذا رفع الحظر عن شيء فقد يكون واجباً وقد يكون مندوباً وقد يكون مباحاً كما لاحظ أستاذنا محمد سلام مدكور (انظر بحث الاباحة في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الثاني ، السنة ٣١ : ص ٢١٦) . ولكن المراد من الإذن هنا في الآية هو الاباحة بدليل سبب نزولها ، فان الله أراد رفع الحرج عن المؤمنين الذي لحقهم من إيذاء المشركين بقوله « بأنهم ظلموا » فكانوا يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين مضروب ومشجوج يتظلمون اليه فيقول لهم «اصبروا فاني لم أومر بقتال» وأراد الله أيضاً تقرير سنة الوجود ، كما قلنا ، وهي أن يدفع الشر عن بعض الناس ببعضهم بقوله « ولولا دفع الله الناس » وقد قال المفسرون : أذن أي رخص وأباح للمؤمنين إذا قاتلهم المشركون قاتلوهم (انظر تفسير ابن كثير : ٢ ص ٥٩٢ وما بعدها ، تفسير أبي السعود : ٤ ص ١٤ ، تفسير الرازي: ٦ ص ١٦٠ ، البحر المحيط : ٦ ص ٣٧٧ ، مجمع البيان للطبرسي : ٧ ص٨٧ ، فتح البيان لصديق حسن خان : ٦ ص ١٩١ ، الأم : ٤ ص ٨٥) .

وقال ابن القيم : استمر الأمر بالصبر والعفو والصفح حتى قويت الشوكة واشتد الجناح ، فأذن للمؤمنين حينئذ في القتال ولم يفرضه عليهم فقال تعالى : « أذن للذين ... » الآيات (زاد المعاد طبعة صبيح : ٢ ص ٨١) . كل هذا يدل على أن الإذن هنا بمعنى الاباحة ، بمعنى أن المباح عند الأصوليين هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع والتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل (انظر بحث الاباحة في مجلة القانون والاقتصاد العدد الثاني ، السنة ٣١ : ص ٢١٢ ، وشرح الإسنوي ، المطبعة السلفية : جـ ١ ص ٨٠) . فان كانت الاباحة بالمعنى المستعمل عند الفقهاء وهي الاطلاق في مقابلة الحظر الذي هو المنع ، فهي بمعنى الاذن باتيان الفعل كيف شاء الفاعل (انظر بحث الاباحة في العدد الثالث السنة ٣١ : ص ٤١٩ ، العدد الثاني ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٣٧ ، ٢٧٥) وعلى هذا فتكون عبارتنا سليمة ولا حاجة الى التماس القرائن السابقة لصرف معنى الاذن الى المباح بالمعنى الاصولي .

لكل إنسان ، ويعتبر السبب في الأمرين واحداً ، وهو الاعتداء على المسلمين ، فإذا انتهى العدوان وجب وقف القتال . غير أن بعض الناس قال : آية « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ... » منسوخة بما بعدها : « واقتلوهم حيث ثقفتموهم ... » فأقرت المنطوق ونسخت المفهوم . وهذا في رأينا كما قال المفسرون كلام في غاية البعد[١] ؛ لأن الكلام في الآيات متصل بعضه ، والضمير عائد إلى هؤلاء الذين يقاتلون المؤمنين ويبدؤونهم بالعدوان ؛ لأنه يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للأخرى ، اللهم إلا أن يكون قائل هذا القول ممن يسمي تقييد المطلق وتخصيص العام نسخاً[٢] فالآيات كلها في قتال المقاتلين ، وقد وردت مع بعضها دون تراخ ، فلا يقتحمها النسخ .

ومثل موضوع آيات الحج والبقرة : نجد في سورة النساء ، قال تعالى : « وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها ... فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرض المؤمنين . . . فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا ... فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم ... »[٣] .

وكذلك تشابه هذه الآيات آيات الأنفال . قال تعالى : « وقاتلوهم حتى

(١) انظر تفسير الرازي : ٢ ص ١٤٩ ، البحر المحيط : ٢ ص ٦٥ ، تفسير الآلوسي : ٢ ص ٧٥ ، تفسير الطبري : ٢ ص ١٠٩ .

(٢) رسالة القتال لابن تيمية : ص ١٢٠

(٣) النساء : ٧٥ ، ٨٥ ، ٩٠ ، ٩١ .

لا تكون فتنة[١] ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير »[٢] « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم »[٣] .

وكذلك آية التوبة « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين »[٤].

كل ما سبق ذكره من الآيات هو حث على القتال في حال مقاتلة الكفار المسلمين ومحاولتهم أن يفتنوهم عن دينهم .

وأما آيات التوبة الأخرى : « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ... »[٥]، « وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة[٦] الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون ... »[٧] « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون »[٨] « يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة »[٩] .

(١) الفتنة : اضطهاد الناس لأجل إيمانهم ودينهم وإكراههم على تركه » تفسير المنار : ١٠ ص ٣٠٧ .

(٢) الأنفال ٣٩

(٣) الأنفال ٦٠

(٤) التوبة ٣٦

(٥) التوبة ٥

(٦) خص الأئمة بالذكر إشعاراً بأن الذي يقاتل هم بعض الأعداء وزعماؤهم حتى يقضى على الفتنة مما يدل على حصر القتال في أضيق نطاق .

(٧) التوبة ١٢-١٤

(٨) التوبة ٢٩

(٩) التوبة ١٢٣

الآيات الثلاثة الأولى تقرر حكم الذين لا عهد لهم ، فإذا نقضوا العهد فعلاً أو حكماً بأن انتهى عهدهم فتوثبوا للقتال ، فيجب حربهم حتى يعودوا إلى عقد معاهدة مع المسلمين يدفعون بموجبها عوضاً مالياً « الجزية » نظير حمايتهم واشتراكهم في الانتفاع بالمرافق العامة واطمئنان المسلمين من جانبهم .

ويمكن التوفيق — كما لاحظ بعض العلماء — بين هذه الآيات وآية البقرة وهي : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم » بأن آية البقرة مقيدة وهذه الآيات مطلقة عن التقييد ، والمطلق يحمل على المقيد[1]. ولا موجب لتقرير تعارض الآيات مع بعضها حيث لا يتعذر الجمع بينهما . أما القول بنسخ المطلق للمقيد : ففيه تمزيق لحكم القرآن وخروج ببعض آياته عن الحكم الذي بينه الرسول ﷺ في سيرته في القتال . والمعنى أن مشروعية القتال تفهم في ضوء الآيات جميعها ، ومنها يفهم أن القتال لدفع العدوان فقط .

---

(١) انظر السياسة الشرعية ، المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٧٧ ـ ٧٨ ، انظر مثل ذلك في تفسير المنار : ١٠ ص ١٦٧ . ومعنى حمل المطلق على المقيد في آيات القتال: هو أن القتال واجب فقط عند وجود العدوان كما تشير اليه آيات سورة الحج « أذن للذين يقاتلون » وآية البقرة « وقاتلو في سبيل الله الذين يقاتلونكم » . وعلى هذا فيكون الأمر بالقتال مقيداً ويتكرر حينئذ قياساً لا لفظاً بتكرر شرطه أو صفته . (راجع شرح الإسنوي مع تعليقات الشيخ محمد بخيت المطيعي : ٢ ص ٢٨٢) ويلاحظ أنه إذا لم يختلف حكم المطلق والمقيد واتحد سببهما فلاخلاف عند الاصوليين في حمل المطلق على المقيد ، والحكم هنا متحدوهو وجوب القتال ، والسبب متحد أيضاً وهو العدوان في رأي جمهور الفقهاء (راجع الاحكام في أصول الأحكام للآمدي : ٣ ص ٤ ، شرح الإسنوي وحواشي الشيخ محمد بخيت المطيعي عليه : ٢ ص ٤٩٧ ، الفروق للقرافي طبعة الحلبي : ١ ص ١٩٠ ـ ١٩٤) . ولكن الفقهاء لم يأخذوا بموجب هذه القاعدة هنا لانهم على مايظهر اعتبروا آية البقرة « الذين يقاتلونكم منسوخة . وقد رجحنا نحن أنها محكمة .

وأما آية « قاتلوا الذين يلونكم ... » السابقة فهي بيان لسبب القتال وإرشاد لخطة حربية تترسم عند نشوب الحرب أو حدوث حالة حرب ، فيبدأ بمهاجمة الأقرب فالأقرب فتدفع الأخطار حسب درجة شدتها وخطرها، وهذا أمر منطقي سياسي يتفق مع أبسط طبائع الأمور . ولا يصح أن يقصد بهذه الآية أن القائد الحربي المسلم يخطط طريقة غزو الدنيا بأسرها فيبدأ بأقربها ؛ ذلك لأن المراد بكلمة « الكفار » فيها وفي نظائرها هم المشركون المحاربون الذين قاتلوا المسلمين واعتدوا عليهم.

وأما آية : « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين »[1] فقد قالوا : إن المراد بـ « كافة » المقاتلين وغير المقاتلين. ونحن نرى مع محققي المفسرين أنه لا فرق بينها وبين آية «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» إلا في التأكيد وهي تبين جزئية خاصة من القاعدة العامة في آية البقرة ، وهي « إنما القتال لمن قاتلنا » وكأنها تقول : إن وصف من أمرناكم بقتالهم متحقق في هؤلاء المشركين ، لأنهم يقاتلونكم كافة فقابلوهم بمثل صنيعهم حتى لا يستضعفوكم ويطمعوا فيكم .

وفي الختام يحسن أن نذكر كلمة الإمام الشيخ محمد عبده في التوفيق بين الآيات التي ذكرناها . قال : « محصل تفسير الآيات ينطبق على ماورد من سبب نزولها ، وهو إباحة القتال للمسلمين في الإحرام بالبلد الحرام والشهر الحرام إذا بدأهم المشركون بذلك ، وأن لا يبقوا عليهم إذا نكثوا عهدهم واعتدوا في هـــذه المدة ، وحكمها بأن لا ناسخ فيه ولا منسوخ . فالكلام فيها متصل بعضه ببعض في واقعة واحدة ، فلا حاجة لتمزيقه ولا لإدخال آية براءة فيه ، وقد نقل عن ابن عباس أنه لا نسخ فيها ، ومن حمل الأمر بالقتال فيها على عمومه ولو مع انتفاء الشرط ،

(١) التوبة : ٣٦

فقد أخرجها عن أسلوبها ، وحملها ما لا تحتمل ، وآية سورة آل عمران نزلت في غزوة أحد ، وكان المشركون هم المتدين ، وآيات الأنفال نزلت في غزوة بدر الكبرى وكان المشركون هم المتدين أيضاً ، وكذلك آيات سورة براءة نزلت في ناكثي العهد من المشركين ، ولذا قال تعالى : « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » وقال بعد ذكر نكثهم: «ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدؤوكم أول مرة » الآيات [١] .

أحاديث الجهاد :

ولا بد أيضاً أن نتعرض للأحاديث التي وردت بخصوص الجهاد لنزيل ما قد يعلق بالأذهان من أن ظاهر بعض الأحاديث يدل على أن الإسلام دين العدوان .

١ — روى أحمد وأبو يعلى[٢] في مسنده والطبراني في الكبير عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : « بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله تعالى وحده لا شريك له ، وجعل رزقي تحت ظل رمحي ، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري[٣] » . فهذا الحديث قد يوهم ظاهره أن السيف له المقام الأول في الرسالة المحمدية ، ولكن الحقيقة غير ذلك وهي أن الإسلام دعا بالحق المجرد ، واستمر يدعو كذلك ثلاث عشرة سنة ونيفاً ؛ وبعد الهجرة بنحو سنة شرع القتال . والحديث يبين أهمية الجهاد ومشروعيته ودأب المسلمين عليه ، لأنهم كانوا في حرب مع أعدائهم الذين ألجؤوهم إلى خوض المعارك إلجاء ، ولو أن غير المسلمين كفوا عن فتنتهم

(١) تفسير المنار : ٢ ص ٢١٤ ، ٣١٢ ، ٤٦١ ، جـ ١٠ ص ٣٠٦ .

(٢) أبو يعلى : هو أحمد بن علي بن المثنى التميمي الموصلي : حافظ ، من علماء الحديث ، ثقة مشهور ، نعته الذهبي بمحدث الموصل . له كتب منها « مسندان كبير وصغير » ، توفي سنة ٣٠٧ هـ .

(٣) شرح العيني على البخاري : ١٤ ص ١٩٢ ، مجمع الزوائد : ٦ ص ٤٩ .

وتركوهم أحراراً في نشر دعوتهم ما شهر المسلمون سيفاً ولا أقاموا حرباً. فمعنى قوله ﷺ : « بعثني بالسيف » أي بعثني لأقاتل في سبيل الله من يقف أمام دعوتي ، والمراد بالذل أي ذل هزيمة الشرك والوثنية ، والصغار أي التزام الأحكام ، وجعل رزقي أي من الغنيمة بحسب ما هو قد توافر في علاقة المسلمين بغيرهم (١) .

٢ — روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » (٢) . المراد من «الناس» في الحديث : هم مشركو العرب خاصة بالإجماع (٣) ، لأنهم اجتمعوا على الرسول لقتاله ، لأن غير المشركين من أهل الكتاب يخالف حكمهم ما جاء في الحديث ، لأنهم يقاتلون حتى يسلموا أو يعطوا الجزية . فكلمة «الناس» وإن أفادت العموم لوجود أل الجنسية فإنها مخصصة بآية الجزية ، وبالحديث الذي يفيد أخذ الجزية من غير العرب ، فهذا من العام الذي أريد به الخاص ، ويدل له رواية النسائي بلفظ « أمرت أن أقاتل المشركين»(٤) ، وهـــذا مألوف في العربية . قال الله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قـــد جمعوا لكم »(٥) أريد بالنـــاس الأول : نعيم بن مسعود

(١) المراجع السابقة في الصفحة السابقة رقم ٣ ، وشرح السير الكبير : ص ١٣٧ ، طبعة الجامعة ، تعليق أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة .

(٢) فتح الباري : ٦ ص ٨٥ ، القسطلاني : ٥ ص ١١١ ، عيني بخاري : ١٤ ص ٢١٥ سنن النسائي : ٦ ص ٢ ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٢٧٣ .

(٣) القسطلاني : ١ ص ١٠٦ . فتح الباري : ١ ص ٦٤ ، سنن النسائي : ٦ ص ٢ ، السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٧٨ ، الاسلام والعـــلاقات الدولية للاستاذ الشيخ محمود شلتوت : هامش ص ٣٧ .

(٤) سنن النسائي : ٦ ص ٢ .

(٥) آل عمران : ١٧٤

الأشجعي(١) وبالثاني أبو سفيان(٢) . ومن هنا استنبط الأصوليون أنه يجوز تخصيص العام إلى الواحد مطلقاً أي سواء أكان جمعاً أم لا (٣) .

والحديث بنصه — حتى مع العرب — يفيد أن القتال لدفع الشر لا للدعوة ، وإلا لكانوا هم وغيرهم سواء ، لأن كلمة « أقاتل » تقتضي المقاتلة وهي مفاعلة تستلزم وقوع القتال من الجانبين ولا كذلك القتل . حكى البيهقي عن الشافعي أنه قال : ليس القتال من القتل بسبيل، قد يحل قتال الرجل ولا يحل قتله(٤) .

وأما القول بأن للدين دعوتين : دعوة باللسان ودعوة بالسنان لإصلاح عقائد الناس وأنظمة الحياة ، فهو قول لا يتفق مع الطريق التي بينها الله تعالى لنشر الإسلام وهي الدعوة بالحجة والبرهان والاقناع بالمنطق والعقل ، وذلك في آيات كثيرة ، مثل قوله سبحانه : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن »(٥) ، « فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر »(٦) ، « نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد »(٧) .

---

(١) هو نعيم بن مسعود بن عامر الأشجعي : صحابي من ذوي العقل الراجح ، قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم سرا يوم الخندق، فأسلم وكتم إسلامه ، عاد إلى الأحزاب المجتمعة لقتال المسلمين ، فألقى الفتنة بين قبائل قريظة وغطفان وقريش ، توفي نحو سنة (٣٠ هـ) .

(٢) انظر البحر المحيط : ٣ ص ١١٧ ، تفسير القرطبي : ٤ ص ٢٧٩ . وأبو سفيان : هو صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ، صحابي ، من سادات قريش في الجاهلية ، قاد قريشاً وكنانة يوم أحد والخندق لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأسلم يوم فتح مكة (سنة ٨ هـ) توفي سنة (٣١ هـ) .

(٣) شرح الاسنوي والبدخشي : ٢ ص ٨٣ ، ١٠٠ .

(٤) فتح الباري : ١ ص ٦٤ .

(٥) النحل ١٢٥

(٦) الغاشية ٢١-٢٢

(٧) سورة ق ٤٥

٣ — قال سفيان بن عيينة : بعث الله رسوله بأربعة سيوف : سيف لقتال المشركين باشر به القتال بنفسه ، وسيف لقتال أهل الردة كما قال تعالى : « تقاتلونهم أو يسلمون »(١) فقاتل به أبو بكر بعده مانعي الزكاة، وسيف لقتال أهل الكتاب والمجوس ، كما قال تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ... حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون »(٢) ، فقاتل به عمر ، وسيف لقتال المارقين ، كما قال تعالى : « فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله »(٣) فقاتل به علي(٤).

لا يعني هذا الترتيب التاريخي أن النبي ﷺ وصحابته بدءوا بقتال لأحد(٥) وإنما كان واقع القتال لحماية الدعوة وتأمين الحرية الدينية للمسلمين بعد مبادرة الأعداء بالعدوان ، أو يكون على سبيل مبادرة المسلمين بالدفاع بعد نقض المعاهدات ، واتخاذ التدابير التي توحي ببدء القتال عن قرب ، وهذا أمر معروف تاريخياً ، فقد فتن المشركون المسلمين عن دينهم ، وهموا بقتل النبي ﷺ ، وأرسل كسرى ملك المجوس إلى النبي ﷺ من يريد قتله عندما دعاه الى الإسلام فمزق الكتاب ، والروم قد قتلوا من أسلم بالشام ، وحشدوا جيوشهم على حدود الشام(٦) .

بهذا التحليل للآيات والأحاديث ندرك أنها تتفق على حكم واحد دون

---

(١) الفتح : ١٦

(٢) التوبة : ٢٩

(٣) الحجرات : ٩

(٤) شرح السير الكبير طبع الهند : ١ ص ١٤ .

(٥) قارن الحرب والسلام في الاسلام ، خدوري ص ٧٤ فانه يعتبر الحرب العدوانية هي الأساس في قتال المسلمين لغيرهم .

(٦) شرح السير الكبير طبعة الجامعة ، تعليقات أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة: ص ١٣٩، الرسالة الخالدة للاستاذ عزام : ص ١٩٩ .

تناقض ولا تعارض ، فالآيات المكية والمدنية بينت السبب الذي من أجله أذن في القتال وهو إما دفع الظلم ، أو قطع دابر الفتنة أو حماية شرف الدعوة ، والأحاديث إما مقررة لحكم الكتاب الكريم أو مخصصة لبعض إطلاقاته .

مقارنة :

١ — عرفنا أن الحرب المشروعة في الإسلام وسائر الديانات هي الحرب العادلة التي ترد على العدوان . وتقدير وجود العدوان متروك لولاة الأمور في الإسلام ، كما هو خاضع لتقدير الدولة المعتدى عليها بحسب أحكام القانون الدولي(١) . وإذ تركنا مسألة الجهاد لولي الأمر في الإسلام فيعد هذا الموضوع من مسائل السياسة العامة التي يكون لكل دولة الحرية في تخطيطها مع مراعاة حقوق الدول الأخرى ؛ وتكون مسألة السيادة حينئذ في النظام الإسلامي مقيدة على وفق ما تتطلبه النظرية الحديثة في مشكلة السيادة، ذلك لأن الحاكم المسلم مقيد في إعلان الحرب بنصوص القرآن والسنة وإجماع الأمة ، وهذه تتفق كلها على أن الجهاد حق من الحقوق الطبيعية للمسلمين يستعمل إذا أريد بهم السوء .

أما أن الجهاد : هل هو عمل دفاعي أم هجومي ؟ فهذا تقسيم لا ينطبق على نظام الجهاد الإسلامي ، لأن الإسلام لا يؤمن بالحروب الحديثة — حروب المطامع البشرية (٢) — التي أملت مثل هذا التقسيم . ولا يصح أن يوصف الجهاد بأنه هجومي لأن الهجوم يعني الظلم ، والجهاد عدل في الواقع ، وقد يكون الجهاد مطلوباً إذا استبد الحكام بمصالح رعاياهم ، وهنا يظهر المسلمون

(١) جسوب : ص ١٦٤ .
(٢) أوبنهايم — لوترباخت : ٢ ص ١٧٩ .

بأنهم دعاة إصلاح عام وجند رسالة يبلغونها للناس على بينة وهدى ، رغم معاندة بعض الظالمين . وقد يلتزم المسلمون جانب الدفاع فقط دون التقيد بحدود جغرافية مصطنعة ، فالإسلام لا تحده حدود . وإذن فهذا التقسيم لا ينطبق أولاً : على فكرة الجهاد في الإسلام ، لأن الإسلام لا يؤمن بحدود وطن قومي[١] حتى يلتزم الدفاع عنه فقط ، وإنما نطاق الإسلام واسع ، والجهاد حينئذ يلازم حماية الدعاة إليه ، وثانياً لأنه لا يرى فقهاء القانون الدولي أهمية لهذا التقسيم ، إذ الشواهد التاريخية في أيامنا هذه تبرهن لنا أن الساسة الراغبين في الحرب كثيراً ما يتحرشون بأخصامهم ، ويدفعونهم إلى الاعتداء بنكاية ، حتى يضطروهم إلى شهر الحرب ليظهروا للورى أنهم ليسوا إلا مدافعين عن أنفسهم[٢] .

ويمكن القول بأن الجهاد الإسلامي من نوع خاص ليس هجومياً ظالماً للعالم ، وليس مجرد دفاع عن حدود الوطن والمصالح ، فهو بكلمة موجزة: **وسيلة في يد ولي الأمر لحماية نشر الدعوة أو للدفاع عن المسلمين .**

وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف تتفق فكرة الجهاد مع مبدأ تحريم الحرب في ميثاق باريس ١٩٢٨ المستمر النفاذ إلى وقتنا هذا[٣]؟

الحقيقة أن ميثاق باريس وميثاق الأمم المتحدة ، وإن حرما الحرب ،

---

(١) ومع ذلك فان الاسلام لا يأبى الاعتراف بالتنظيم الدولي القائم على أساس الحدود الجغرافية لأن ذلك من المسائل التنظيمية ، ولكن لابد من الاحتفاظ بمبدأ حق الدفاع عن المسلم أينما كان .

(٢) انظر حقوق الملل ومعاهدات الدول : ص ١٨ .

(٣) انظر أوبنهايم ــ لوترباخت : ٢ ص ١٥٢ وما بعدها ، بريجز : ص ٩٦٤ ، ٩٧٦ ، ويزلي : ص ٥٩٣ ، سفارلين : ص ٣٣٨ ، أبوهيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٤٦ ، جسوب : ص ١٥٨ ــ ١٦١ .

فإنهما ما زالا يقرران مشروعية الحرب التي تدخل فيها الدولة دفعاً لاعتداء واقع عليها ، وهي الحالة الطبيعية لكل إنسان ، حالة الدفاع عن النفس . نصت المادة « ٥١ » من ميثاق الأمم المتحدة على هذا الحق باعتباره حقاً طبيعياً مقدساً فقالت : « ليس في هذا الميثاق ما يضعف أو ينقص الحق الطبيعي للدول ، فرادى أو جماعات في الدفاع عن أنفسهم إذا اعتدت قوة مسلحة على أحد أعضاء الامم المتحدة ، وذلك إلى أن يتخذ مجلس الامن التدابير اللازمة لحفظ السلم والامن الدولي» .

فالحرب في القانون الدولي ما زالت مشروعة إذا اضطرت الدولة إلى الالتجاء إليها لدفع اعتداء واقع عليه أو لحماية حق ثابت لها انتهك دون مبرر[١] . هذا هو نص الميثاق .

والواقع أن الحرب كانت في نظر الكثيرين من رجال السياسة عملاً مشروعاً دائماً من حق الدولة أن تأتيه ، كلما كانت مصلحتها تقتضي ذلك؛ بل إن البعض منهم اعتبروا أن للحرب دائماً ما يبررها[٢] .

فالتحريم القانوني للحرب ما عدا حالة الدفاع عن النفس لاينفي من الوجهة الواقعية إمكان نشوب أعمال القتال على نطاق واسع بين دولتين أو أكثر من الدول المنضمة لنظام منع الحروب[٣] .

---

(١) أوبنهايم ــ لوترباخت : ٢ ص ١٥٧ وما بعدها ، بريجز : ص ٩٧٧ ــ ٩٧٩ ، بريرلي : ص ٣١٥ ، شفسارزنبرجر : ١ ص ٢٦٤ ، سفارلين : ص ٣٣٩ ، جسوب : ص ١٦٣ ، ويزلي : ص ٥٩٣ ، ٦٠٠ وما بعدها ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣١٨ .

(٢) أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٤١ .

(٣) الدكتور حافظ غانم ، القانون الدولي ، المرجع السابق : ص ٥٨٦ .

ثم إن ميثاق الامم المتحدة أباح استخدام القوة صراحة في غير حالة الدفاع عن النفس وذلك في الاحوال التالية:

١ً — حالة قيام مجلس الامن باتخاذ اجراءات القهر لحفظ السلم والامن الدولي، سواء مباشرة تطبيقاً لاحكام المادة (٤٨) أو عن طريق التنظيمات الإقليمية طبقاً المادة (٥٣).

٢ً — حالة امتناع دولة عن تنفيذ قرارات مجلس الامن ، فللدولة الأخرى إذا لم يتمكن المجلس من إصدار القرارات التنفيذية اللازمة ، الحق في إرغامها على تنفيذها بكل الطرق الممكنة التي ينص عليها القانون الدولي التقليدي .

٣ً — بمقتضى المواد ٥٣ ، ١٠٧ من الميثاق : « للدول الأعضاء الحق في استخدام القوة سواء منفردين أو مجتمعين (عن طريق التنظيمات الاقليمية) ضد دولة كانت في أثناء الحرب العالمية الثانية معادية لإحدى الدول الموقعة على الميثاق لمنع تجدد سياسة العدوان من جانبها».

وبناء عليه ، فإن استخدام القوة رغم النص على منع استخدامها صراحة ممكن فعلاً إذا لم يتوصل مجلس الأمن إلى إصدار قرار بإدانة الدولة المعتدية أو في حالة فشل الجمعية العامة في إصدار التوصية اللازمة ورفضت الدول الاعضاء تنفيذها . والحقيقة أن نظام الامن الجديد لم ينجح لا نظرياً ولا عملياً ، في تحريم الالتجاء إلى القوة المسلحة أو في وضع قواعد جديدة(١) .

---

(١) انظر بحث « النظرية المعاصرة للحياد» الدكتورة عائشة راتب المنشور في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الاول ، لسنة ١٩٦٢ : ص ٢٥٧ ، ٢٦٥ وما بعدها ، ٢٨٠ .

وبهذا يظهر أنه لا غرابة في أن مدلول الدفاع عن النفس أو حالات تشريع الجهاد عموماً لها معنى أوسع مما هو معروف الآن بين الدول بالنسبة لحصر مشروعية الحرب في نطاق معين ، فضلاً عن تغاضي تلك الدول في كثير من الاحيان عما يقرره القانون الدولي .

والخلاصة : أن الحرب الدفاعية لحماية الدعوة المشروعة في الإسلام هي آخر ما اهتدت اليه الدول في نهاية المطاف ، وإن كان مبدأ تحريم الحرب ما زال مجرد أمر نظري ليس له حرمة الدين ، ولا هو شامل لكل دول العالم ، وكثيراً ماعجزت الامم المتحدة عن اتخاذ تدابير حاسمة لمنع الحروب في الاوساط الدولية .

وإذا كانت الدول الحديثة اليوم قد اعتبرت الحرب المدوانية على مصر عام ١٩٥٦ دفاعاً عن قضاياها ، واعتبرت اسرائيل هجومها على العرب دفاعاً عن وجودها ومصالحها ، واعتبرت أمريكا حصارها لكوبا ، وتدخلها في شئون الدومينكان ، واعتداءها على شعب فيتنام دفاعاً عن مصالحها وأغراضها ، فالأجدر بنا أن نعتبر أن تشريع الإسلام في الحرب قاصر على محض الدفاع .

٢ — وقد عرفنا من تحقيق الباعث على القتال في الاسلام أنه هو المقاتلة والحرابة وليس الكفر ، ومباشرة الحرب لم تكن في وقت من الاوقات للاكراه على الدين ، وإنما كانت لمنع الفتنة الدينية وحماية كرامة الدعوة .

وإذا كانت هذه هي أغراض الجهاد في الإسلام ، فأين هذا السمو من حروب غير المسلمين التي يدفع اليها حب الإبادة ، والاستعباد الشخصي أو القومي ، أو العداء الديني والتعصب المقوت ، أو سلب ثروة الامم ، أو إشباع لذة القهر والسيطرة ، أو تأمين المصالح الاقتصادية أو السياسية

أو العسكرية ، أو فتح المجالات الحيوية (١) وأمثلة ذلك الحروب الصليبية في الماضي ، والحروب الاستعمارية في الحاضر . فقد كانت الكنيسة في العصور الوسطى تقرر أنه يستحيل مسالمة الكفار (أي المسلمين في تقديرها) فهم لايستحقون أي رأفة وينبغي القضاء عليهم (٢) . والحروب الحديثة تحمل في جوانبها كل معاني الاثم والظلم والقسوة والوحشية ، فقد كانت الحربان العالميتان وبالاً على العالم بأسره ، والاستعداد للحرب الثالثة الكلية يدل على نتائج رهيبة لايستطيع إنسان أن يتصور مدى هولها لو قامت الحرب الشاملة (٣)

والاسلام يشجب مثل هذه الحروب ويدعو الناس جميعاً إلى السلم بنغمة هادئة حبيبة : « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة »(٤) ، وذلك لأن فكرة القتال عند الأمم غير المسلمة كانت وما زالت فكرة اغتصاب واعتداء وتعصب واستعلاء ، وجشع وإبادة وكبرياء (٥) أما عند المسلمين فهي فكرة تكوين ودفاع ، وإنقاذ وإصلاح . قال تعالى : « الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفاً » (٦)

(١) نظرية المجال الحيوي ابتكرها بعض فقهاء الألمان وتتلخص في أن للدولة أن تسعى للتخلص من نطاقها الاقليمي المحدود وروابطها القانونية حتى يستطيع شعبها الكبير أن يتقدم بحرية في سبيل الارتقاء ويفيد من حيوته ومزاياه الخاصة . (انظر القانون الدولي العام للدكتور أبو هيف : ص ١٥٨) .

(٢) الشرع الدولي في الاسلام للدكتور نجيب الارمنازي : ص ٤٠ .

(٣) تتميز الحرب الشاملة في هذا العصر باتساع رقعتها وتعدد أهدافها إذ أصبحت ذات صفة عالمية تشمل عدداً كبيرا من الدول. ونظرية الحرب الشاملة ستؤدي الى العبث بالقواعد القانونية، والقيم الانسانية، واستخدام كل ماوصلت اليه الذرة من وسائل الإفناء قد تفوق الخيال والتصوير.

(٤) البقرة : ٢٠٨ .

(٥) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية : ص ٧٣ .

(٦) النساء : ٧٦ .

فهل تفيء الإنسانية الحيرى إلى الله ، وتتشبع بروح الديانات السماوية وتتلقى دروس السلام الإلهي الذي قرره الاسلام ، دين المرحمة والطمأنينة للعالمين .

حـ ـ الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم :

يرى جمهور فقهاء المذاهب السنية والشيعية (١) في عصر الاجتهاد الفقهي في القرن الثاني الهجري أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب جرياً على أساس تقسيمهم الدنيا الى دارين ، وبناء على مافهموه من آيات القرآن على ظاهرها وإطلاقها دون محاولة الجمع والتوفيق بينها ، وادعوا للتخلص مما أوهم ظاهره التعارض بأن آية معينة قد نسخت كل ماعداها ، ولعمري إن هذا لإسراف في القول بالنسخ في القرآن، وكأنهم في تقريرهم ذلك الأصل يتمشون مع منطق رؤساء الدول في العصر الحاضر ، حيث يخيم شبح الحرب في كبد السماء وتتوتر العلاقات الدولية يوما فيوماً ، فيزداد الجو تلبداً بالغيوم ، ويكفهر الفضاء بالحجب الكثيفة السوداء ، وهم أيضاً لم يتعدوا واقع العلاقات القديمة بين الأمم (٢) والذي استمر كذلك في زمنهم ، فكانت لاتهدأ الدنيا أو تنعم بالسلام يوماً حتى تعود الى الغليان يوماً آخر . وهكذا توالت الحروب بين المسلمين وغيرهم ، فحال دائمة كهذه لاينتظر من الفقهاء — وهم مرآة المجتمع وواضعو الدستور — إلا أن يقرروا بأن الأصل بين المسلمين ومخالفيهم في الدين هو الحرب مالم يطرأ مايوجب السلم من إيمان أو أمان . ولعل عذرهم في هذا الحكم هو لتأثرهم بما تستدعيه حالة المسلمين حينئذ من ضرورة الثبات أمام الأعداء

(١) المحيط : ٢ ق ٢١٣ ب ، مفتاح الكرامة : ٧ ص ٧ . قال الشافعي رضي الله عنه: أصل الفرض قتال المشركين حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية . (انظر الأم : ٤ ص ١١٠) ،

(٢) قال أفلاطون : « الحرب هي الحالة الطبيعية لعلاقات كل جماعة من الجماعات السياسية بجماعة أخرى » انظر العلاقات السياسية الدولية للعمري : ص ١١٤ .

الذين يحيطونهم من كل جانب ، فإذا ماسمع المسلم أنه في حالة حرب مع العدو ، كان دائماً على أهبة الاستعداد دون أن يعتريه فتور أو استسلام فإن الاطمئنان الى السكينة ، والخلود إلى الراحة وتناسي الخطر الخارجي المحدق مما يمهد للقضاء على الدعوة في مهدها وهي مازالت غضة الإهاب فتية العود .

وإذا كنا قد انتهينا إلى أن الحرب ضرورة لإيجاد السلم ، ومن أراد السلم استعد للحرب ، فالضرورة تقدر بقدرها (١) ، واعتبار الحرب هي الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم لهو مما يخالف منطق الضرورة وطبائع الأمور . واذا كان الفقهاء يقررون في قواعدهم أن الاصل في الأشياء الإباحة (٢) ، والاصل الخلو من التكاليف ، والاصل في الذمة البراءة وغير ذلك (٣) فإنه ينبغي عليهم أن لايعتبروا الاصل مع غير المسلمين هو الحرب (٤) .

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي : ص ٧٦

(٢) السيوطي ، المرجع السابق : ص ٣٤ وما بعدها ، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ٦ ص ٣، بحث الاباحة عند الاصوليين والفقهاء للاستاذ محمد سلام مدكور في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الاول السنة ٣٢ : ص ١٤٤ والعدد الثاني السنة ٣١ : ص ٢٢٦ ، ٤٢٠ .

(٣) هذه القواعد وإن كانت في أصول الاشياء فيما لم يرد به الشرع ، فان قاعدة « الاصل في العلاقات الدولية السلم » لم يطرأ عليها أيضاً تغيير في الشرع الاسلامي في رأينا ، على عكس ما استنبطه الفقهاء من النصوص الشرعيه .

(٤) ولكنهم مع هذا لم يقرروا أن الحرب هي الحكم وحدها ، وإنما تخضع لقانون العدل لا لقانون الفتح ، وعلى أساس من الفضيلة والحق لا على نهج شريعة الغاب والظلم ، وإذن فالاسلام باعتباره الدين المثالي لم يجار الواقع فقط ، وإنما قيده بقيود الفضيلة والتقوى والعدل (انظر صه ١٦ من مجلة القانون الدولي السنة ١٩٥٨ مقال الأستاذ أبي زهرة) .

انظر عبارات الفقهاء في تقرير أن الأصل هي الحرب وإن لم يبدأنا الكفار في ذلك في المراجع التالية: حاشية الطحطاوي : : ٢ ص ٤٣٨ ، فتح القدير: ٤ ص ٢٨٢ ، حاشية الخادمي على الدرر: ص ١٤٨ ، الحطاب: ٣ ص ٣٤٧ ، بداية المجتهد طبعة صبيح: ١ ص ٣٠٤ ، الأم : ٤ ص ٨٤ ، حاشية الشرقاوي: ٢ ص ٣٩٢ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ١٩١ ، المغني والشرح الكبير : ١٠ ص ٣٦٧ — ٣٦٨ ، كشاف القناع : ٣ ص ٢٨ ، الروضة البهية : ١ ص ٢١٦ ، ٢١٧ ، المختصر النافع: ص ١١٠ — ١١١ ، تفسير الرازي : ٢ ص ١٤٩ ، الشرع الدولي في الاسلام : ص ١١١ .

في هذا الاعتبار إضرار لصالح الدعوة ذاتها ، حيث يكون المسلمون ومن اعتنق الدين حديثاً في حال مستمرة من القلق والاضطراب، فتنصرف العقول عن التفكير في سمو رسالة محمد ﷺ . فمحمد نفسه كان إذا بعث بعثاً قال : « تألفوا الناس وتأنوا بهم ولا تغيروا عليهم حتى تدعوهم ، فما على الأرض من أهل بيت من مدر ولا وبر إلا أن تأتوني بهم مسلمين أحب إلي من أن تأتوني بأبنائهم ونسائهم وتقتلوا رجالهم (١) » .

وعلى العموم فقد جاءت الديانات السماوية لإقرار الأمن والسلام وللحد من المنازعات والخصومات بين الناس ، وتلك هي الروح الحقيقية للتشريع الاسلامي ، المتجاوبة مع أهداف دعوته العامة ورسالته السامية والمتطابقة مع سيرة نبي الرحمة المهداة .

ويؤيد مانقول بأن الأصل هو السلم : أن الشافعي رضي الله عنه اعتبر الدنيا كلها في الأصل داراً واحدة ، ورتب على ذلك أحكاماً باعتبار أن تقسيم الدنيا إلى دارين أمر طارىء (٢) . وهذه نظرة عميقة تستبطن الحقيقة ، وهو رأي في غاية السلامة والنضوج لاتفاقه مع مبدأ الفطرة ، ولذا قال الحنابلة : (٣) الأصل في الدماء الحظر الا بيقين الإباحة . وقال الكمال بن الهمام في قوله تعالى : « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » : « فأفاد أن قتالنا المأمور به جزاء لقتالهم ومسبب عنه . وكذا قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة » أي لاتكون فتنة منهم للمسلمين عن دينهم بالإكراه بالضرب والقتل » (٤) .

(١) شرح السير الكبير : ١ ص ٥٩ .

(٢) انظر تأسيس النظر للدبوسي : ص ٥٨ .

(٣) القواعد لابن رجب : ص ٢٣٨ ، وانظر أسباب طروء الاباحة في بحث الاباحة للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٨٨ من العدد الاول في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٢ .

(٤) انظر فتح القدير : ٤ ص ٢٧٩ .

وقد انتهينا إلى أن علة القتال في الإسلام هي الحرابة وليس الكفر وسوف يتبين لنا أنه لا يجوز قتال غير المقاتلة ، وأن الاسلام يشجع على تبادل النشاط التجاري مع الأمم الأخرى مما يعقد صلة بين المسلمين وغيرهم . كل هذا يدل على أن الأصل في العلاقات الخارجية هي السلم وليس الحرب .

ومن جهة الاستدلال بالمنقول في هذا الموضوع نجد آيات القرآن قاطعة الدلالة على أن الأصل في العلاقات الإسلامية مع الأمم هو السلم(١)، حتى يكون اعتداء ، فيضطر المسلمون حينئذ إلى خوض غمار الحرب دفاعاً عن النفس وحق البقاء ، أو اتقاء لهجوم تكون المبادرة فيه ضرباً من الدفاع .

قال الله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله »(٢) ، وقال سبحانه : « حتى تضع الحرب أوزارها »(٣) ، وقال تعالى أيضاً : « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين »(٤) ، « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا »(٥) ، « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا »(٦) ، « لا ينهاكم الله عن الذين

(١) انظر المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ مدكور : ص ٤٥ .

(٢) الأنفال : ٦١ .

قيل : إن الآية خاصة بأهل الكتاب ، ويرد التخصيص قبوله صلى الله عليه وسلم الصلح من المشركين في الحديبية وترك الحرب سنة ست من الهجرة . (انظر تفسير المنار : ١٠ ص ٦٩) .

(٣) محمد : ٤ .

(٤) البقرة : ٢٠٨ .

(٥) النساء : ٩٤ .

(٦) النساء : ٩٠ .

لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين »[١] ، والسلم : الصلح والسلام ودين الإسلام . واللفظ يشمل جميع معانيه التي يقتضيها المقام[٢] .

هذه الآيات تعود بالحرب إذا نشبت إلى الأصل الطبيعي في العلاقات وهو السلم ، ولو كان الأمر هو العكس لما دعي المسلمون إلى التزام جانب السلام إن جنح إليه غيرهم ، وأظهروا حسن نواياهم ولو لم يكن منهم إيمان بالإسلام ؛ وحينئذ فعلى المسلمين قبول السلم بكل ضروبه وأشكاله [٣] .

وعلى هذا النحو كانت أقوال النبي ﷺ وأفعاله وسيرته في الحروب والمسالمات ، فظل الرسول ﷺ يدعو إلى دين الله في مكة ثلاث عشرة سنة حتى يتقرر الأصل في السلام ، واستأنف الدعوة السلمية في المدينة لولا تجدد بعض المشاكل والمنازعات ، ولولا بغي المشركين لاستمرت السلم .

وقد قال ﷺ فيما روى البخاري ومسلم : « أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية .. »[٤] فالرسول ينهى عن الرغبة في الحرب وتمنيها ، حتى مع العدو ويسأل الله أن يديم نعمة السلم .

وروى الجماعة أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال : الرجل يقاتل للمغنم ، والرجل يقاتل الذكر ، والرجل يقاتل ليرى مكانه ، فمن في سبيل الله ؟ قال ﷺ : « من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله »[٥] . فقد حصر الرسول الحرب في دائرة الحق والعدل ودعوة

---

(١) الممتحنة : ٨ .
(٢) تفسير المنار : ٢ ص ٢٠٦ .
(٣) تفسير القرطبي : ٨ ص ٤٠ .
(٤) منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣٢٣ .
(٥) نيل الأوطار : ٧ ص ٢١٤ .

الله إلى الإســـــلام ، فدل على أن ماعدا ذلك من أنواع الحرب غير جائز بطريق المفهوم مما يشعر بأن الأصل هو السلم . وآيات القرآن قد وفقنا بينها على أساس أنها في حالة دفع العدوان ، وأن وســائل الإكراه والقهر ليست من طرق الدعوة إلى الدين كما عرفنا . وحققنا أيضـاً في بحث الباعث على القتال أن الفتوحات الإســـــلامية لم تكن ذي بدء إلا بقصد دفع الاعتداء ، سواء في الشام أو في مصر أو في فارس أو بلاد الروم . وسوف يتبين لنا أن قتال غير المقاتلة لا يجوز مما يدل على أن الأصل هو السلم.

وأما بالنسبة لشبهة تقسيم الفقهاء للدنيا إلى دارين الذي قـد يستدل منه على أن الأصل هي الحرب فسوف نعرف أن هذا التقسيم مراعى فيه حالة الواقع ، وليس تقسيماً شرعياً قانونياً . وقد انتهينا إلى أنه مجرد أثر من آثار الحرب . وبكلمة موجزة : فإن عبارات الفقهاء في أن الأصل هي الحرب ليست حجة على أحد إذ لا دليل عليها من قرآن أو سنة وإنما هي حكم زماني [(١)].

وهكذا يبين لنا أن الأصل في العلاقات بين المسلمين وغيرهم هو السلم[(٢)]. وأما الحرب فهي لدفع العدوان وحماية الدعوة لا للغلب أو المخالفة في الدين كما قرر جمهرة الفقهاء كما سبق لدينا . ووقوع الحرب بالفعل لا يتنافى مع كون الأصل العام هو السلم[(٣)] ، فقد كان بقدرة الله أن يمكن لرسوله في

---

(١) انظر السياسة الشرعية المرحوم الشيخ عبد الوهـاب خلاف : ص ٧٦ وما بعدها . نظرية السلام في الاسلام مقال الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة في منبر الاسلام السنة ١٩ العـدد الاول : ص ٣٣ .

(٢) تفسير المنار : ١٠ ص ٣٠٦ ، مجلة القـانون والاقتصاد السنة الثالثة : ص ٨٢٢ « مقـال المرحوم الشيخ أحمد ابراهيم » ، المجلة المصرية للقانون الدولي عدد سنة ١٩٥١ ، بحث أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : ص ١٢ وما بعدها ، السياسة الشرعية للمرحوم عبد الوهـاب خلاف : ص ٧٤ .

(٣) قارن حياة محمد لواشنطن ارفنج : ص ١٠٣ ، ١٤٦ ، وقارن مجيد خدوري : ص ٢٠٢ فانهما يعتبران أن الاصل في العلاقات هو الحرب .

الأرض ويجنبه ويلات الحرب من أول الأمر كما مكن لغيره من الأنبياء حيث قال سليمان عليه السلام : « رب اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الوهاب »(١) .

قال فقهاء الحنفية : « الآدمي معصوم ليتمكن من حمل أعباء التكاليف وإباحة القتل عارض سمح به لدفع شره » . وقالوا أيضاً : « الكفر من حيث هو كفر ليس علة لقتالهم » . وقال الإمام مالك : « لا ينبغي لمسلم أن يهريق دمه إلا في حق ، ولا يهريق دماً إلا بحق »(٢) .

والخلاصة : أن الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم هو السلم ، والحرب عارض لدفع الشر(٣) ، وإخلاء طريق الدعوة ممن وقف أمامها ، وتكون الدعوة إلى الإسلام بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان(٤) . وفقهاؤنا قرروا أن الأصل في العلاقات هي الحرب ، دون أن يكون لذلك سند تشريعي إلا ما كان تصويراً منهم للواقع حيث كان الإسلام كـكل دعوة جديدة معارضاً من قبل الناس ، لأن مبادىء الأخوة الإنسانية، والمساواة بين الخلق ، والتكافل الاجتماعي ، ومبادىء الحرية والعدالة يخشاها الحكام ؛ لئلا يعجل بسقوط عروشهم ، فحاربوا المسلمين ودام الصراع قروناً طويلة فاعتبر الفقهاء أن الحرب هي أصل العلاقات مع أعداء الإسلام حتى يأمنوا جانبهم إما باعتناق الإسلام أو بالتعاهد مع المسلمين .

---

(١) ص : ٣٥ .

(٢) اختلاف الفقهاء للطبري ، تحقيق الدكتور شخت : ص ١٩٥ .

(٣) قال الشيخ عبد الوهاب خلاف : « الأمان ثابت بين المسلمين وغيرهم لا يبذل أو عقد وإنما هو ثابت على أساس أن الأصل السلم ولم يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عدوان على المسلمين أو على دعوتهم » (انظر السياسة الشرعية له : ص ٧٤ ، ٩٢ ، وقد أشار الى ذلك الدكتور حامد سلطان في القانون الدولي العام) .

(٤) السياسة الشرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٨٣ .

وفي صدد المقارنة مع القانون الدولي نجد أن ما انتهينا إليه من اعتبار السلم أصل العلاقات في الإسلام ، هو الأمر المقرر لدى فقهاء القانون الدولي حيث يقولون : الحالة الطبيعية بين الدول هي السلام ، والحرب حالة وقتية عارضة مهما كان سببها (١) .

مقارنـــة :

القانون الدولي قرر أن أساس العلاقات الدولية هو السلم حتى يتيسر تبادل المنافع ، والتعاون على بلوغ النوع الإنساني درجة كماله ، واعتبر الحرب ضرورة قصوى يلجأ إليها وهي الدواء الأخير إذا استعصى الداء . والإسلام في حقيقة تشريعه سبق إلى تقرير هذا الأصل السلمي في العلاقات بين المسلمين وغيرهم . وأما الحرب فهي أمر طارىء ، إلا أن السلام في تقدير الإسلام ينظم على أساس المعاهدات حتى يكون سلاماً فعلياً ، ولا بد لحماية هذا السلام من اتخاذ التدابير الكافية لتحصين الحدود والثغور،وإعداد العدة الملائمة تجاه أي عدوان ، ولا سيا أن الدول اليوم سرعان ما تتناسى كل اعتبار لمعاهدة إذا وجدت أن مصالحها لا تحصل عليها إلا بالحرب كما حصل في العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦ .

قال فخر الدين الرازي في تعليل الأمر بإعداد العدة في قوله تعالى : « ترهبون به عدو الله وعدوكم » : « ثم إن الله تعالى ذكر مالأجله أمر بإعداد هذه الأشياء فقال : ترهبون به عدو الله وعدوكم . وذلك أن الكفار إذا علموا كون المسلمين متأهبين للجهاد ومستعدين له مستكملين لجميع الأسلحة والآلات خافوهم » (٢) .

ويؤيد ذلك قوله عز وجل : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم

(١) انظر اوبنهايم ـ لوترباخت : ٢ ص ٤٦٧ ، ٥٢٦ .

(٢) التفسير الكبير : ٤ ص ٣٧٧ ، وانظر تفسير المنار : ١٠ ص ٦١ .

الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ، إن الله قويّ عزيز»(١).
فقد جمعت هذه الآية بين القوى كلها من كمال الوعي النفسي والعقلي والروحي العام ، والاستعداد الاجتماعي عند جميع أفراد الأمة ، وسيطرة المثل العليا الواضحة الموحدة على الشعور الجامع الممثل في الاعتصام بالله ، وبالاجتماع على أمره وشريعته ورضاه .

والخلاصة : أن الجهاد الإسلامي حرب شرعية عادلة (٢) تهدف الخير الانسانية ، شريفة في بدئها ووسائلها وانتهائها ، فهي من أجل المحافظة على بقاء الجماعة الإسلامية أو بعض المسلمين أو الدفاع عن سيادتهم ، لاتستهدف فتحاً مادياً أو توسعاً إقليمياً أو استعماراً بغيضاً (٣).

وقد قرر القانون الدولي أخيراً انه إذا كان دافع الدولة إلى الحرب هو الرغبة في السيطرة أو الفتح وفرض سلطانها على غيرها من الدول ، فإنها تصبح عملاً من الأعمال غير المشروعة ، وهو ما اعتبروه حرباً غير عادلة أو حرباً عدوانية (٤) .

٣ ـ ضمانات إنهاء الحروب وإقرار السلام :

إذا قامت الحرب ـ في ضوء ما حددنا مشروعيتها ـ فهل هناك أمل في عودة السلام أم ان الحرب تظل مستمرة حتى تحرق بلظاها جميع الشعوب غير المسلمة كما يدعي الفقهاء الأوربيون ؟

(١) الحديد : ٢٥ .

(٢) تسمى الحرب عادلة : إذا كانت دفاعاً عن استقلال أو حرصاً على حرية أو صوناً لشرف أو حفظاً لأمنية (انظر حقوق الملل ومعاهدات الدول : ص ١٧) .

(٣) انظر تفسير المنار : ٢ ص ٢٠٧ ، ٩ ص ٦٦٥ ، ١٠ ص ٣٠٧ وما بعدها .

(٤) راجع القانون الدولي العام للدكتور علي صادق أبو هيف طبعة ١٩٥٩ ـ ص ٦٤١ .

قررنا فيما سبق أن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم . فهل نظرة الإسلام إلى السلام موضعية ضيقة أم هي عالمية ؟

الواقع أن نظرة الإسلام في تدعيم السلام نظرة عالمية ، تقـــوم على أساس مثالي وطابع خلقي رفيع . فالإسلام في جوهره شريعة السلام والرحمة العامة بجميع الأمم . قال عمرو بن العاص لأرطبون الروم قائـد معركة أجنادين في فلسطين : « أدعوك الى الاسلام ، فإن أبيتم فالتسليم ودفع الجزية ، وإن أبيتم فالحرب الحرب ! إننا دعاة سلام وإسلام، نجاهد من أجل الحق وإعلاء كلمة الله » .

أما الحرب في نطاق هذه النظرة الى السلام فهي ضرورة اجتماعية[١] لحفظ السلام وتدعيمه ، بعد أن تتقرر الحرية الدينية وتسود العـــدالة الإنسانية ، فالإسلام دين يواجـه الواقع ولا يفر منه ، جرياً مـع سنة تنازع البقاء وتصارع الأهواء وتشابك المصالح والمطامع ، فإذا ماقضي على النزاع في وكره روعيت الحاجة الى الطمأنينة والاستقرار .

وإذا كان الناس اليوم يدعون في الظاهر إلى مبدأ التعايش السلمي [٢] متسترين وراء ألفاظ خـلابة كنظرية السلام المشترك بين الدول أو السلام العالمي ، فإن الإسلام لم يدع إلى هذا المبدأ فحسب ، بل دعا إلى مايفوق ذلـك من التسامح والتعايش الودي [٣] الذي يتجاوز المسالمة إلى المـودة والمصاهرة والاشتراك في القرابات واختلاط الدماء وإيجاد زمالة عالمية حقة . قال الله عز وجـــل : « لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم

(١) راجع الوحي المحمدي لرشيد رضا ـ ص ٢٣٢ .

(٢) التعايش السلمي : هو أن تتعايش المذاهب السياسية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة في سلام وحسن جوار . راجع الحقوق الدولية العامة للدكتور فؤاد شباط : ص ٦١٨ .

(٣) انظر المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور ـ ص ٢٧ .

يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم إن الله يحب المقسطين »(١).

من وحي هذه النظرة الودية لبقية الشعوب في الإسلام نجد قضية السلام العالمي مدعمة فيه تدعيماً إيجابياً بشرط أن تكون هناك صيانة حقيقية لحرية الأديان والعقائد كما تنص على ذلـــك مختلف الدساتير والمواثيق العالمية.

وضمانات إقرار السلام العام في الإسلام كثيرة: فهو قد قضى على الفوارق الجنسية والعصبية وتناحر الطبقات، وأوجد نوعاً من الرابطة المقدسة بين المسلمين وغيرهم أساسها محبة الشعوب ومودتهم، والاهتمام بجلب المنافع لهم، ودفع المضار عنهم، وأشادت الشريعة بروح التسامح معهم.

أما الحرب في الاسلام فهي مشروعة كما عرفنا لغاية محدودة وفي نطاق ضيق وليست هي مشروعة لذاتها. قال الله تعالى: « وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين »(٢) والسلم الذي هو أساس العلاقات الدولية في الاسلام ليس معناه إلقاء السلاح وسبات الأمة، وإنما الواجب إعداد العدة وشحن الثغور والرباط في سبيل الله، حتى يرهب العدو الذي تحدثه نفسه بالاعتداء على بلاد المسلمين وحرماتهم. وهذا المبدأ هو المعروف اليوم « بالسلم المسلح » ولكنه عند الدول الحديثة سراب خادع لتوالي الحروب العدوانية وسباق التسلح الرهيب الذي يخرج عن حيز الدفاع.

أما في الاسلام فهو من مبادىء الدين الأساسية قيد به الأمر بإعداد القوى المرابطة للقتال. قال تعالى: « وأعدوا لهم مااستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم »(٣).

(١) الممتحنة: ٨

(٢) البقرة: ١٩٣

(٣) الأنفال: ٦٠ راجع الوحي المحمدي لرشيد رضا – ص ٢٣٢.

وعلى العموم فهناك قيود شرعية على مبدأ الحرب في الاسلام تعتبر بمثابة مبادىء أساسية ينبغي العمل بها في مختلف الأحوال ، وقد نص عليها القرآن الكريم وأهمها ما يأتي (١) :

أ ـ الوفاء بالعهود والمواثيق وتحريم الغدر والخيانة في الظاهر والخفاء من أحكام الاسلام القطعية النافذة على الأفراد والجماعات وليس مجرد مبدأ خلقي يستعمل حيناً ويهمل حيناً آخر حتى تصبح المعاهدة مجرد قصاصة ورق ، كما هو الحاصل في العرف الحاضر . وآي الذكر الحكيم أكثر من أن تحصر في هذا المجال ، وجماع الوفاء بالعهود في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » (٢) « وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً » (٣) « وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها » (٤) .

والمسلمون يلتزمون جانب الوفاء بالعهد حتى في حال استنصار فئة مسلمة مستضعفة بالجماعة الاسلامية الكبرى . قال تعالى : « وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق » (٥) فلا تنصر تلك الفئة على المعاهدين من الكفار ، مما يبين أن الله عز وجل جعل حق الميثاق فوق حق الأخوة الاسلامية ، فأوجب نصرة المعاهد غير المسلم ولم يوجب نصرة المسلم الذي ليس بينه وبين المسلمين ميثاق (٦) .

---

(١) الوحي المحمدي: ص ٢٢٨ ومابعدها ، السير الكبير طبعة الجامعة تمهيدات الاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة: ص ٤١ ـ ٥٣ ، تفسير المنار : ١٠ ص ١٣٩ ـ ١٤٤ .

(٢) المائدة : ١

(٣) الإسراء : ٣٤

(٤) النحل : ٩١

(٥) الأنفال : ٧٢

(٦) انظر تفسير الرازي ـ ٤ ص ٣٩٠ ، تفسير المنار ـ ١٠ ص ١٠٨ وما بعدها .

وقد قال عليه السلام : « ألا أخبركم بخياركم ، خياركم الموفون بعهودهم » وقال – فيما رواه أحمد والطبراني والبخاري ومسلم – : « لكل غادر لواء يوم القيامة يعرف به بقدر غدرته [1]» وقد روى أحمد والبخاري أن رسول الله ﷺ رد أبا جندل [2] وأبا رافع وأبا بصير [3] ، رغم أن عهد الحديبية لم يكن قد تمت كتابته [4] .

ولقد كان شرف الوفاء بالعهد من الدعائم الأولى التي حافظت على كيان المسلمين وهيبتهم وأدام لهم عزتهم . وهل هناك قانون في الدنيا يجعل احترام العهد نابعاً من حرمة الإيمان وتقديس العقيدة مثل الاسلام ؟

وبهذا يظهر أن مبدأ التعايش السلمي الذي يتشدق ساسة اليوم باختلاقه قد سبق إليه الاسلام ، ودعمه على أساس ودي بإقامة علاقات طيبة مع مختلف الشعوب لاعترافه بحق المساواة بين الأمم ، وإقراره تنظيم العلاقات مع غير المسلمين على أساس احترام الاتفاقات والمعاهدات وإيقاف الحرب ، وعلى هذا الأساس يمكن أن يستقر السلم .

إذن من الغريب أن نسمع مازعموا أن الاسلام لايرعى العهود ، أو هو حين يعقدها إنما يفعل ذلك لمصلحة قائمة وقت إبرامها . فإن تبدلت المصلحة عاد المسلمون إلى النقض . وفي بحث نقض المعاهدات سنرد على هذه

---

(١) سنن البيهقي – ٩ ص ٢٣٠ ، جامع الترمذي – ٢ ص ٣٩١ ، نيل الاوطار – ٨ ص ٢٧ .

(٢) هو أبو جندل بن سهيل بن عمر القرشي العامري ، كان اسمه العاصي فتركه لما أسلم قيل: اسمه عبد الله ، كان من السابقين إلى الاسلام ، وممن عذب بسبب إسلامه ، استشهد باليمامة وهو ابن ٣٨ سنة .

(٣) هو عتبة بن أسيد بن جارية الثقفي ، كان من المستضعفين بمكة ، مات وكتاب النبي صلى الله عليه وسلم – الذي ورد عليه ليقدم إلى المدينة – في يده .

(٤) العيني شرح البخاري – ١٤ ص ٤ ومابعدها ، نيل الأوطار – ٨ ص ٢٧ .

الشبهة ونعرف أن لها نظيراً في القانون الدولي وهو نقض المعاهدة لتغير الظروف أو للصالح العام متى خاف المسلمون خيانة المعاهد .

ب ـ احترام الانسانية وتكريم البشرية والدعوة الى الاخاء الشامل حتى مع الوثنيين :

قال الله سبحانه « ولقد كرمنا بني آدم . . » (١) وقال عز وجل « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (٢) وعلى ذلك فلا يجوز مثلاً التمثيل بالعدو « إياكم والمثلة » ، ولا يصح التجويع والإظماء والنهب والسلب .

حـ ـ اعتبار الفضيلة والتقوى أساس العلاقات الدولية في الحرب والسلم على حد سواء . فلا يحل قتال غير المقاتلين ولا التخريب والتدمير إلا في حدود الضرورة ، ولا تنتهك الأعراض وإن صنع العدو شيئاً من ذلك ؛ لأن الأعراض حرمات الله تعالى لا تباح في أرض ، ولا يختلف التحريم لها باختلاف الأشخــاص أو الأجناس أو الأديان . ولا تعتبر المعاصي والمحرمات حلالاً ، لأن الدين والخلق يصاحبان المسلم أينما كان ، فإكرام الأسرى مثلا أساس في الشرع ، ورعاية الحرمات أمر مقرر بصفة أصيلة في الدين . قال الإمام الشافعي رحمه الله : « ما يعقله المسلمون ويجتمعون عليه أن الحلال في دار الإسلام حلال في بلاد الكفر ، والحرام في دار الإسلام حرام في بلاد الكفر ، فمن أصاب حراماً فقد حده الله على ماشاء منه ، ولا تضع عنه بلاد الكفر شيئاً » (٣) ، وقد كتب عمر لسعد بن أبي

(١) الاسراء : ٧٠
(٢) الحجرات : ١٣
(٣) الام ـ ٧ ص ٣٢٢

وقاص[1] : « آمرك ومن معك أن تكونوا أشد احتراساً من المعاصي منكم من عدوكم ، فإن ذنوب الجيش أخوف عليهم من عدوهم ، وإنما ينصر المسلمون لمعصية عدوهم لله ، ولولا ذلك لم تكن لنا قوة بهم ؛ لأن عددنا ليس كعددهم ولا عدتنا كعدتهم ، فإن استوينا في المعصية ، كان لهم الفضل علينا ، وإلا ننصر عليهم بفضلنا ، لم نغلبهم بقوتنا ... ولا تقولوا إن عدونا شر منا فلن يسلط علينا وإن أسأنا ، فرب قوم سلط عليهم من هو شر منهم »[2] ، وقد أطلنا في ذكر هذا المبدأ لحاجتنا الماسة إليه في حروبنا الحاضرة .

د ــ **الرحمة في الحرب** تخالط بشاشة قلوب المؤمنين في كل وقت ، وتعلو فوق القوة والســـلاح في كل حال . قال عليه الصلاة والسلام : « أنا نبي المرحمة ، وأنا نبي الملحمة » يعني أن الرحمة والملحمة متلازمتان فما كانت الملحمة إلا لأجل المرحمة ، إذ الرحمة الحقيقية في هذا العالم هي في قطع الفساد ومنع الشر ، وإصلاح المجتمع . وإذا كان الغلب والظفر في معركة المسلمين (المعبر عنه بالإثخان في الأعداء) ، فالله سبحانه يأمرهم بالكف عن القتل دون أن يراود خاطر أحدهم مثل كلمة القواد المعاصرين والساسة الموجهين: « ويل المغلوب » . ومنطق الإسلام دائماً « عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام » ، أو « لهم مالنا وعليهم ما علينا » . قال جوستاف لوبون : « ما عرف التاريخ فاتحاً أعدل ولا أرحم

---

(١) هو سعد بن أبي وقاص مالك بن أهيب بن عبد مناف القرشي الزهري أبو اسحاق، الصحابي الامير ، فاتح العراق ، ومدائن كسرى ، أحد العشرة المبشرين بالجنة ، فتح القادسية، له في الصحيحين ٢٧١ حديثاً ، مات سنة ٥٥ هـ .

(٢) نظم الحرب في الاسلام ، جمال عياد ــ ص ٤٣ .

من العرب »(١) . وتعليقنا على هذه العبارة هو أنه : يجب تعقل معناها والكف عن الخوض في اتهام المسلمين بتهم لا أساس لها من الصحة ، وإنما مصدرها التعصب الممقوت وعدم إنصاف الحقائق والتاريخ ، قال استاذنا أبو زهرة : وقد أخطأ ذلك الكاتب الفيلسوف في أن سمى دخول العرب في البلاد فتحاً ، لأنه كان إنقاذاً وتحريراً للشعوب(٢) .

هـ — **العدالة المطلقة** أساس كل علاقة إنسانية في الإسلام ، لأن الظلم والطغيان أساس خراب المدنيات وزوال السلطان وانهيار النظم . « إن الله يأمر بالعدل والإحسان »(٣) ، وقد قال ﷺ : « إن الله كتب على نفسه العدل فلا تظالموا »(٤). ولقد طبق المسلمون هذه النصوص حتى ضرب بخلفائهم المثل في العدل . وهكذا يتلازم الإخاء الإنساني والرحمة مع العدل في الإسلام (٥) . ومن أمثلة عدالة الخلفاء المسلمين ما حدث من اقتصاص عمر بن الخطاب من ابن واليه عمرو بن العاص لضربه مصرياً بدون حق وقوله لعمرو : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » (٦) .

ومثل ذلك قصة أهل سمرقند الذين شكوا إلى عمر بن عبد العزيز ظلماً وتحاملاً من قتيبة (٧) عليهم حتى أخرجهم من أرضهم ، فطلب عمر من قاضيه

---

(١) راجع حضارة العرب — ص ١٤٦ .

(٢) العلاقات الدولية في الاسلام : ص ٣٢ (٣) النحل : ٩٠

(٤) المعروف هو الحديث القدسي بلفظ « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا » رواه مسلم عن أبي ذر الغفاري .

(٥) حياة محمد صلى الله عليه وسلم لمحمد حسين هيكل — ص ٢٢٩ .

(٦) المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور — ص ٢٤ .

(٧) هو قتيبة بن مسلم بن عمرو بن الحصين الباهلي أمير فاتح ، من مفاخر العرب ، فتح كثيراً من المدائن ، وغزا أطراف الصين ، واشتهرت فتوحاته ، قتله وكيع بن حسان التميمي أحد قادة جيشه بفرغانة (عام ٩٦ هـ) .

(سليمان بن أبي السري) أن يحكم في أمرهم ، فحكم بخروج العرب من أرضهم إلى معسكراتهم ، وينابذوهم على سواء ، فيكون صلحاً جديداً أو ظفراً عنوة . فقال أهل الصغد[١]: « بل نرضى بما كان ولا نحدث حرباً وتراضوا بذلك »[٢] .

فهل وجدنا محارباً يعامل أعداءه معاملة كهذا في العصر الحاضر أو الماضي ، ثم أليس مثل هذا النوع من المثالية يكون سبباً رائعاً لتقبل الإسلام عن اقتناع وحماس دون أدنى غرابة ؟! .

و — **المعاملة بالمثل** : المعاملة بالمثل وإن كانت مبدأ مقرراً من القدم فإن الإسلام زاد عليه اعتبار الفضيلة والتقوى فاصطبغ بصبغة العدالة كما عرفنا ، وورد في الأثر عن النبي ﷺ أنه قال : « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به »[٣] . وهذا المبدأ أساس هام في العلاقات الدولية ، سواء في بدء الحرب أو في أثنائها أو في نهايتها ، فتعلن الحرب لدفع العدوان ، ويقتصر من القتال ووسائله على قدر الحاجة ، وآثار الحرب يحكم فيها المسلمون بحسب ما يرون من طرق معاملة العدو مع مراعاة مبدأ العفو والصفح ، وفقاً للظروف الحربية وغاية القتال .

هذه هي أهم قواعد السلم والحرب التي سار عليها النبي عليه الصلاة والسلام وصحابته من بعده ، وقد مهدت هذه القواعد لإقرار السلام والمودة بالحرب إذا قامت إلى حياة الهدوء والاستقرار . فما أحوج شعوب العالم أن تفض

---

(١) الصغد : هو إقليم سمرقند ، وقد دخل العرب سمرقند ، وعلى رأسهم قتيبة بن مسلم سنة ٩١ هـ/٧٠٩ م ، وهي الآن تابعة لتركستان التي هي جزء من الاتحاد السوفييتي ، وتنقصنا المعلومات عنها .

(٢) الكامل لابن الاثير طبعة ليدن — ٥ ص ٤٤ ، فتوح البلدان للبلاذري .

(٣) انظر شرح السير الكبير طبعة الجامعة تمهيدات الاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة في المبادىء الدولية في الاسلام — ص ٤٤ . والثابت في السنة حديث « أن تحب للناس ماتحب لنفسك » .

منازعاتها على هدي قبس من نور الإسلام وتعاليمه التي تكفل العدالة والمساواة وتحقق الأخوة العامة ، وتضيق ذرعاً بالقوميات والمنصريات . وما أحرى الناس أن يتطلعوا إلى هذه المبادىء لإقامة سلام عالمي فعال بعد أن فشلت محاولات المحافظة على السلام كما هو ظاهر اليوم في مؤتمرات نزع السلاح في جنيف [١] .

★ ★ ★

(١) وإذا تأمل بعض الناس أن يجدوا منفذاً من طريق الشيوعية ، فانهم يتعلقون بالابشق الفليل ، ويعيشون في وهم أكذب من السراب ، فالشيوعية ليست موجهة في الواقع لخير الانسانية وإنما هي تقلب نظام الفطرة . وتحبذ الثورة ، وصراع الطبقات الحاد . وتعمل على إثارة القلق والاضطراب بين الجماعات ، وتحطم كل ماورثته الانسانية من مثل وقيم وإخاء ، وتسخر الأغلبية في النهاية لعبادة فئة مستبدة غاشمة . أما في الاسلام: فالضمانات السابقة لاقرار السلام وإنهاء الحرب خير بلسم لشفاء جراح الانسانية المعذبة، فيصان السلم ويعم الامن .

الفصل الثاني

كيفية بدء الحرب

من الضروري أن نلقي نظرة سريعة على كيفية بدء الحرب في الإسلام ، وأن نبين المختص بإعلان الحرب حتى تعتبر الحرب شرعية ، وتتحدد بالتالي معالم انتهاء الحرب وآثارها بناء على أصل شرعي .

المختص بإعلان الحرب : لا يختلف الشرع الإسلامي عما هو مقرر في دساتير الدول الحديثة[1] في أن ولي الأمر (الإمام) هو القائد الأعلى للجيش فهو المختص بإعلان الحرب ، حسبما تقضي مصلحة الأمة ، ويظهر له من مشاورة أهل الرأي والاختصاص في قضايا الحرب ونواحي السياسة العسكرية التي أرشد اليها القرآن الكريم ، وبينتها سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وتلاءمت مع أحكام السياسة الشرعية العادلة[2] . ومصدر هذا الحق لولاة الأمور راجع إلى أن إمامتهم نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا[3]. ومن سياسة الدنيا العامة : حماية البيضة (أي كيان الأمة)

---

(١) راجع القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ١٤٤ ، القانون الدستوري للدكتورين عثمان خليل والطماوي ــ ص ٤٩٤ .

(٢) السياسة الشرعية : هي تدبير الشئون العامة للدولة الاسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة ، وأصولها الكلية ، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين (راجع السياسية الشرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف ــ ص ١٤ ، السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ عبد الرحمن تاج ــ ص ٢٧).

(٣) الأحكام السلطانية الماوردي ــ ص ١٤ ، مقدمة ابن خلدون ــ ص ١٩١ .

والذب عن الحريم وتحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدفاعة حتى لا تظهر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً ، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً ، ومن هذه السياسة جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة ليأمن المسلمون شره(١) .

وقد صرح الفقهاء بهذا الحق للامام ، قال ابن قدامة : « وأمر الجهاد موكول إلى الامام واجتهاده ، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك»(٢).

وبهذا يظهر أن ولي الأمر هو المسئول الأول عن إعلان الحرب ، ولا يستطيع أحد من الرعية أن يحارب الكفار بمجرد رغبته ووفق هواه، وإنما لا بد له من استئذان ولي الأمر ، حتى تكون الملاقات مع الأعداء سائرة وفق نظام معين وخطة سليمة .

طرق بدء الحرب :

تبدأ الحرب في الإسلام بإحدى طرق ثلاث معروفة في القانون الحاضر : وهي توجيه أعمال القتال مباشرة ، والإعلان والنبذ ، وإبلاغ الدعوة الإسلامية أو ما يسمى بحسب اتفاقية لاهاي سنة ١٩٠٧ بالإنذا النهائي .

١ — **توجيه أعمال القتال مباشرة :** إذا كانت حالة الحرب قائمة مع العدو ، أو باشر العدو الحرب ، أو كان هناك عهد ، فنقضه العدو(٣)، فيجوز حينئذ مباشرة الحرب ضدهم وإغارتهم ، إذا كانوا بلادهم دون حاجة إلى إنذار أو إعلان للحرب ؛ لأن العدو هو الذي كان السبب في نشوب القتال(٤).

---

(١) المراجع السابقة ، الماوردي — ص ١٤ ، ابن خلدون — ص ٢١٨ — ٢٢١ .

(٢) المغني — ٨ ص ٣٥٢ ، الشرح الكبير — ١٠ ص ٣٧٢ ، الاقناع — ق ٩٤ ب ، وانظر لباب اللباب — ص ٧٠ ، مغني المحتاج — ٤ ص ٢٢٠ ، الشرح الرضوي — ص ٣٠٢.

(٣) يجوز في قانون الحرب بين الدول عند مخالفة خطيرة لاحكام الهدنة من جانب أحد المتحاربين أن ينقضها العدو ، بل إن له في حالة الاستعجال أن يجدد القتال فوراً .

(٤) انظر شرح السير الكبير — ٤ ص ٨ . المدونة — ٣ ص ٣ . مغني المحتاج — ٤ ص ٢٢٣ . الاحكام السلطانية للماوردي — ص ٣٥ . كشاف القناع — ٣ ص ٣٦ . الاقناع — ق ٩٥ . الشرح الرضوي — ص ٣٠٧ .

وأمثلة ذلك من السيرة أن الرسول عليه الصلاة والسلام حاصر بني قريظة بعد نقضهم العهد ، وقال حينما انصرف من وقعة الأحزاب : « لا يصلين أحد الظهر — وفي رواية العصر — إلا في بني قريظة »[١] ولم ينذر الرسول قريشاً يوم فتح مكة لبدئهم بالغدر والخيانة ، ولذلك سأل الله أن يعمي عليهم حتى يبغتهم . وأغار المسلمون على أهل خيبر وأبنى[٢] وبني المصطلق ، بدون سابق إنذار لوجود حالة الحرب معهم[٣] ، وروى الجماعة إلا النسائي عن الصعب بن جثّامة[٤] أن رسول الله ﷺ سئل عن أهل الدار من المشركين يبيتون ، فيصاب من نسائهم وذراريهم ، ثم قال : هم منهم[٥] .

٢ — **إعلان الحرب والنبذ** : إذا كان العدو مقيماً في بلاد المسلمين بعهد فنقضه دون تجسس ولا قتل أو فساد في الأرض فلا يجوز قتاله ، وإنما ينبذ اليه ، ويبلّغ المأمن ، تحرزاً من الغدر والخيانة ؛ لأن قاعدة المسلمين « وفاء بعهد من غير غدر خير من غدر بغدر »[٦] .

وإبلاغ المأمن يشبه ما يسمى اليوم بإبعاد الأجانب : وهو تكليف

---

(١) شرح مسلم — ١٢ ص ٩٧ .

(٢) : أبنى : بالضم ثم السكون وفتح النون والقصر بوزن حبلى : موضع بالشام من جهة البلقاء ، وفي كتاب نصر : أبنى قرية بمؤتة (راجع معجم البلدان لياقوت الحموي — ١ ص ٩٩)

(٣) سنن أبي داود — ٣ ص ٥٣ ، ٥٨ ، سنن ابن ماجه — ص ٢٠٩ ، سنن البيهقي — ٩ ص ١٠٧ .

(٤) هو الصعب بن جثامة بن قيس الليثي . صحابي من شجعانهم شهد الوقائع في عصر النبوة ، وفي الحديث يوم حنين : « لولا الصعب بن جثامة لفضحت الخيل » مات نحو عام ٢٥هـ في خلافة عثمان .

(٥) الروضة الندية : ٢ ص ٣٤٠ ، جامع الترمذي: ٢ ص ٣٧٧ ، العيني شرح البخاري: ١٤ ص ٢٦٠ .

(٦) مغني المحتاج — ٤ ص ٣٦٢ .

الشخص بمغادرة الإقليم أو إخراجـــه منه بغير رضاه(١). ويقتصر تطبيق إبلاغ المأمن بين الدول الحديثة بشكل كريم على حالة إبعـــاد السفراء والممثلين الدبلوماسيين وتسهيل سفرهم عنـد قيام الحرب . والمأمن : كل مكان يأمن فيه الشخص على نفسه وماله ، وهو عند الشافعية والحنابلة : أقرب بلاد الحرب من دار الإسلام ، ولا يلزم الإلحاق بمسكن الشخص في بلده إلا أن يكون بين بلاده ومسكنه بلد المسلمين أو المعاهدين يحتاج المرور عليه ، فإذا كان له مأمنان يعتبر مسكنه منها ، فإن سكنهما تخير ولي الأمر فيهما(٢) .

ونقل الطبري عن الأوزاعي أن المأمن معقل العدو ، فلو اعتبر المأمن هو الوطن في العرف الحديث لم يبعد كما قال ابن كثير(٣) .

والواقع أن الفقهاء نظروا إلى دار الحرب كمجموع متحزب على المسلمين فإبلاغ الشخص مأمنه هو إبلاغه دار الحرب التي يجد فيها الحماية . فإذا كان بعض بلاد الحرب عدواً لبعض بلّغ الشخص المكان الذي يجد فيه الأمان .

٣ — إبلاغ الدعوة الاسلامية أو الانذار بالحرب : إبلاغ الدعوة الإسلامية وتخيير العدو بين الإسلام أو العهد أو القتال كما هو معروف في الفتوحات الإسلامية(٤) شبيه بما يعرف في أوائل العصر الحالي بالانذار

---

(١) أبو هيف ، المرجع السابق ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٢٨٠ ، أحمد مسلم في القانون الدولي الخاص : ص ٣٦٩ ، رسالة إبعاد الأجانب الدكتور جابر جاد : ص ٢٦ وما بعدها ، القانون الدولي العام ، جنينة : ص ١٠٨ وما بعدها .

(٢) شرح الحاوي — ٤ ق ٣٠ ، ٣٥ ، نهاية المحتاج — ٧ ص ٢٣٦ ، تحفة المحتاج — ٨ ص ٩٩ ، كشاف القناع — ٣ ص ٨٧ .

(٣) اختلاف الفقهاء للطبري ، تحقيق شخت : ص ٣٥ ، تفسير ابن كثير : ٤ ص ١١٩

(٤) انظر على سبيل المثال فتوح مصر : ص ٦٠ .

النهائي ، وهو إخطار ترسله الدولة إلى دولة أخرى تضمنه طلباتها النهائية في صيغة قاطعة ، وتحدد فيه مدة معينة ، يترتب على فواتها وعدم إجابة المطالب اعتبار الحرب قائمة بين الطرفين . وسمي بذلك لأنــــه يتضمن الإيذان بالقتال إذا لم تستجب مطالب معينة ، ويكون الانذار إما كتابة أو شفاهة[١] . ومطالب الانذار في الاسلام : إما اعتناق الدعوة أو عقد معاهدة تقضي بالتزام مالي كضمان حسي للتنفيذ وأمن للجانب ، أو الاحتكام الى القتال بعد أن يتضح سوء نية العدو وتربصه الدوائر بالمسلمين .

وقد اختلف الفقهاء في حكم إبلاغ الدعوة على ثلاثة آراء :

الأول : يجب قبل القتال تقديم الدعوة الإسلامية مطلقاً سواء بلغت العدو أم لا ، وبــــه قال مالك والهادوية والزيدية[٢] . لقوله تعالى : « ستُدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون »[٣] .

الثاني : لا يجب ذلك مطلقاً وهو رأي قوم[٤] .

الثالث : تجب الدعوة لمن لم يبلغهم الاسلام ، فإن انتشر الإسلام ، وظهر كل الظهور وعرف الناس لمـــــاذا يدعون ، وعلى ماذا يقاتلون ، فالدعوة مستحبة تأكيداً للاعلام والانذار وليست بواجبـة ، وهو رأي

---

(١) القانون الدولي ، جنينة: ص ٦٢٧ ، أبو هيف طبعة١٩٥٩ : ص٦٥٥ ، مبادىء القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم طبعة ١٩٦١ : ص ٦٣١ .

(٢) المدونة : ٣ ص٢ـ٣، المقدمات المهمدات ـ١ ص ٢٦٦ . الخرشي، الطبعة الثانية ٣ ص ١٣٠ ، قارن حاشية العدوي : ٢ ص ٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٥ ،الروض النضير ٤ ص ٢٩٧ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٣٨ ، المحلى : ٧ ص ٢٩٨ .

(٣) الفتح : ١٦

(٤) الروضة الندية ـ ٢ ص ٣٣٨ .

جمهور العلماء والشيعة الإمامية والاباضية[١] ، قال ابن المنذر : وهو قول جمهور أهل العلم ، وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة على معناه وبه يجمع بين ما ظاهره الاختلاف من الأحاديث[٢] .

هذه الأحاديث هي :

١ ـ روى أحمد والبيهقي وأبو يعلى والطبراني والحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً قط إلا دعاهم[٣] .

٢ ـ وروى الجماعة إلا البخاري عن سليمان بن بريدة عن أبيه[٤] قال : كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ... ثم قال : وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال ، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم : ادعهم إلى الاسلام ، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ... فإن هم أبوا فسلهم الجزية ، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، وإن أبوا فاستعن بالله عليهم وقاتلهم ... » الحديث[٥] .

---

(١) شرح السير الكبير : ١ ص ٥٧ ـ ٥٨ ، المبسوط : ١٠ ص ٦ ، ٣٠ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٢ ، المحيط : ٢ ق ٢٠١ ، الحاوي القدسي : ق ١١٨ ب ، مجمع الأنهر ٢ ص ٤٩٦ ، الأم ـ ٤ ص ١٥٧ ، مغني المحتاج ـ ٤ ص ٢٢١ ، المغني ـ ٨ ص ٣٦١ ، الاقناع ـ ق ٩٤ ب . كشاف القناع ـ ٣ ص ٣١ . الشرح الرضوي ـ ص ٣٠٥ . المختصر النافع في فقه الامامية ـ ص ١١١ . الروضة البهية ـ ١ ص ٢١٨ . شرح النيل: ١٠ ص ٤١٧ أحكام أهل الذمة ـ ص ٥ .

(٢) نيل الاوطار ـ ٧ ص ٢٣١ .

(٣) المرجع السابق ـ ٧ ص ٢٣٠ . سنن البيهقي ـ ٩ ص ١٠٧ . مجمع الزوائد ـ ٥ ص ٣٠٤

(٤) هو بريدة بن الحصيب بن عبد الله بن الحارث الاسلمي : من أكابر الصحابة . أسلم قبل بدر ولم يشهدها ، روى له البخاري ومسلم ١٦٧ حديثاً ، توفي عام (٦٣ هـ) . وقد روى عنه ابنه سليمان . قال وكيع : يقولون : إن سليمان بن بريدة كان أصحهما حديثاً وأوثقهما .

(٥) القسطلاني : ٦ ص ٣٥٤ ، شرح مسلم : ١٢ ص ٣٧ ، جامع الترمذي: ٢ ص ٤٠١ .

٣ — حديث علي بن أبي طالب . قال يوم خيبر : يا رسول الله نقاتلهم حتى يكونوا مثلنا (أي مسلمين)؟ فقال : على رِسْلك حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلى الاسلام، فوالله لأن يهدي بك رجل واحد خير لك من حمْر النعم(١) .

٤ — أوصى الرسول ﷺ معاذ بن جبل وصحبه حينما أرسلهم لفتح اليمن، فقال : « لا تقاتلوهم حتى تدعوهم ، فإن أبوا فلا تقاتلوهم حتى يبدءوكم ، فإن بدءوكم فلا تقاتلوهم حتى يقتلوا منكم قتيلا ، ثم أروهم ذلك، وقولوا لهم : « هل إلى خير من هذا السبيل ، فلأن يهدي الله على يديك رجلاً واحداً خير مما طلعت عليه الشمس وغربت » .

٥ — عن ابن عوف أن الرسول ﷺ أغار على بني المصطلق وهم غارّون (أي غافلون) ، وأنعامهم تسقى على الماء ، فقتل مقاتلتهم وسبى سبيهم(٢) .

٦ — عن أسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ كان عهد إليه فقال: أغر على أبنى صباحاً وحرّق(٣) . والغارة لا تكون مع دعوة .(أبنى : كحبلى موضع بفلسطين بين عسقلان والرملة) وقد تقدم شرحها قريباً .

فالأحاديث الأربعة الأولى تعتبر الدعوة إلى الاسلام شرطاً في جواز القتال ، والحديثان الباقيان يجيزان الإغارة على العدو ، بدون دعوة لأنه سبق له بلوغ الدعوة . وقد سلك العلماء في دفع هذا التعارض مسلكين:

---

(١) فتح الباري : ٦ ص ١٠٩ ، العيني على البخاري : ١٤ ص ٢٥٨ ، القسطلاني ٥ ص ١١٠ ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢٣٣ .

(٢) شرح مسلم : ٧ ص ٢٣٢ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٠٧ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣٢ .

(٣) سنن أبي داود : ١ ص ٣٥٢ ، سنن ابن ماجه : ص ٢٠٩ .

الاول : القول بنسخ بعض الأحاديث لبعض أو تخصيص الفعل بزمن النبوة . وهذا مسلك أرباب الرأي الأول والثاني .

الثاني : التوفيق والجمع بين الأحاديث . وهذا مسلك الجمهور الذين يقولون بأنه لا يصار إلى القول بالنسخ إلا إذا تعذر الجمع بين الأدلة ، وأما ادعاء التخصيص فلا دليل عليه(١) . فمن لم تبلغه الدعوة يجب دعاؤه فإذا بلغته استحب ذلك . واكتفاء الجمهور باستحباب الدعوة حال بلوغها للناس راجع في تقديرنا إلى افتراضهم حالة اليأس من قبول الإسلام والإصرار على الكفر . وحتى لا يأخذ الإسلام مخالفيه على غرة استحبوا تجديد الدعوة وتكرارها في تلك الحالة .

وأما ما حكى الإمام المهدي(٢) وابن رشد والكمال بن الهمام(٣) من حصول الاجماع على أن شرط الحرب بلوغ الدعوة وإلا لم يجز القتال ، لقول الله عز وجل : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً »(٤) : فإنا نرده بما عرفناه من رأي الجمهور هذا ورأي قوم في عدم وجوب الدعوة مطلقاً(٥) ، إلا أن يكون ادعاء الإجماع على أن الدعوة عموماً شرط في القتال فهذا مسلم به ؛ ولكنه ليس من محل بحثنا الذي فيه الخلاف ، وهذا هو ما صرح به ابن رشد(٦) .

---

(١) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٤ ، سبل السلام : ٤ ص ٤٥ ، حاشية البناني : ٢ ص ٢٣ .

(٢) هو صلاح بن علي بن محمد الحسني : من أئمة الزيدية باليمن ، وأحد علمائهم ، دعا إلى نفسه بصنعاء بعد وفاة المنصور (علي بن محمد) سنة ٨٤٠ هـ ، وبويع ولقب بالمهدي ، له تآليف ، توفي سنة (٨٤٩ هـ) .

(٣) نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣١ . بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٣ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٨٥ .

(٤) الاسراء : ١٥

(٥) راجع نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣١ .

(٦) راجع بداية المجتهد طبعة صبيح : ١ ص ٣٠٨ .

ونحن نرى أن الآثار التي أوردناها في هذا الموضوع تعارض فيها قول الرسول ﷺ وفعله ، وإذا تعارض القول والفعل يقدم القول كما قرر الأصوليون (٣) .

وجائز أن يكون فعله ﷺ في خيبر وأبنى وبني المصطلق راجعاً إلى ما تقتضيه ظروف القتال من المسارعة إلى خوض المعركة ، إذا كان العدو جاداً في تحصين قلاعه وإحكام خططه الحربية .

وبذلك ننتهي إلى أن الرأي الواجب الاتباع هو تقديم الدعوة إلى الإسلام قبل أية معركة ، حتى يعذر المسلمون في صنيعهم ، ويقطع الشك باليقين في إصرار العدو على موقفه . وهذا ما كان في مختلف غزوات الرسول ﷺ وسيرة خلفائه من بعده ، فلم يقاتل المسلمون عدوهم – رغم استفاضة شأن الإسلام شرقاً وغرباً على حد تعبير الفقهاء – في يوم من الأيام إلا بعد تبليغ دعوتهم إما على لسان رسول أو بكتاب يوجه إلى قادة جيوش الأعداء .

من أمثلة ذلك ماقاله أبو بكر الصديق رضي الله عنه لعكرمة حين وجهه إلى عُمان : « ياعكرمة سر على بركة الله ، ولا تنزل على مستأمن

(٣) خلاصة القاعدة : أنه إذا تعارض قول الرسول وفعله فله ثلاثة أحوال : أحدها – أن يكون القول متقدماً ، والثاني – عكسه ، والثالث – أن يجهل الحال . ففي الحالة الأولى : إذا قام الدليل على أنه يجب علينا اتباع الرسول في فعله فان الفعل المتأخر يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه المخالف له . وفي الحالة الثانية : يكون القول المتأخر ناسخاً للفعل في حق الامة إذا لم يدل الدليل على التكرار . وفي الحالة الثالثة : : إن أمكن الجمع بين القول والفعل بالتخصيص أو غيره فلا كلام . وإن لم يمكن الجمع ففيه ثلاثة مذاهب : أحدها وهو المختار أنه يقدم القول لكونه مستقلا بالدلالة ، موضوعاً لها ، بخلاف الفعل فانه لم يوضع للدلالة ، وإن دل فانما يدل بواسطة القول .

(راجع ارشاد الفحول للشوكاني : ص ٢٤٧ ، نهاية السول شرح منهاج الأصول، المطبعة السلفية : ص ٦٤٩ – ٦٥٩ ، أصول الفقة للخضري : ص ٣٥٥) .

ولا تؤمّن على حق مسلم ، وأهدر الكفر بعضه ببعض ، وقدم النذر بين يديك . . . » (١).

وقال الطبري : « أجمعت الحجة أن رسول الله ﷺ لم يقاتل أعداءه من أهل الشرك إلا بعد إظهاره الدعوة وإقامة الحجة ، وأنه ﷺ كان يأمر أمراء السرايا بدعوة من لم تبلغه الدعوة » (٢) . فبالرغم من أن قريشاً أول من عرف الدعوة الإسلامية فقد بعث الرسول عليه السلام يوم فتح مكة إلى قريش أبا سفيان ، وبُدَيل بن وَرقاء (٣)، وحكيم ابن حزام (٤) ، يدعونهم إلى الإسلام (٥) .

ولا بد قبل الشروع في القتال بعد الإنذار من مضي ثلاثة أيام تكرر فيها الدعوة ، ولايجوز بدء الحرب إلا في اليوم الرابع مالم يعاجلونا بالقتال ، أو يكون الجيش قليلاً وإلا قوتلوا . نص على ذلك الحنفية والمالكية (٦) .

وأما الشافعية فقد قالوا : للامام الخيار بحسب المصلحة من تكرار الإنذار وعدمه . والرأي الأول يؤيده ما كتب عمر بن الخطاب إلى سعد

(١) الكامل لابن الاثير : ٥ ص ٢٢ ، عيون الأخبار لابن قتيبة : ١ ص ١٠٩ ، الأموال : ص ٢٥ ، ٣٤ ؛ الشرع الدولي للارمنازي : ص ٧٦ .

(٢) اختلاف الفقهاء ، تحقيق شخت : ص ٢ .

(٣) هو بديل بن ورقاء بن عمر الخزاعي ، صحابي ، أسلم قبل الفتح وقيل يوم الفتح ، وكان عمره (٩٧ عاماً) وقال له الرسول حينئذ : زادك الله جمالا وسواداً .

(٤) هو حكيم بن حزام بن خويلد ، صحابي قرشي ، وهو ابن أخي خديجة أم المؤمنين أسلم يوم الفتح وفي الحديث « ... ومن دخل دار حكيم بن حزام فهو آمن » توفي عام ٥٤هـ.

(٥) راجع تاريخ الطبري : ٣ ص ١١٧ .

(٦) راجع شراح متن خليل : « منح الجليل : ١ ص ٧١٣ ، المواق : ٣ ص ٣٥٠ ، حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٦ » ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٥ ب ، الخراج : ص ١٩١ ، الأموال : ص ١٣٦ .

ابن أبي وقاص فيما رواه أبو عبيد : « إني قد كنت كتبت اليك أن تدعو الناس إلى الإسلام ثلاثة أيام ، فمن استجاب لك قبل القتال فهو رجل من المسلمين ، له ما للمسلمين ولهم سهم في الإسلام . . » (١)

وقد دعا سلمان أهل فارس إلى الإسلام أو الجزية أو القتال . فقالوا : أما الاسلام فلا نسلم ، وأما الجزية فلا نعطيها . وأما القتال فإنا نقاتلكم ، فدعاهم كذلك ثلاثاً فأبوا عليه ، فقال للناس : « انهدوا إليهم » : أي انهضوا وزناً ومعنى (٢) .

مقـــارنة :

للحرب أيضاً بين الدول الحديثة كما في الاسلام طرق ثلاث لبدئها (٣) .

فهي إما أن تبدأ باعلان وهذا مانصت عليه قرارات مؤتمر لاهـاي سنة ١٩٠٧ في الاتفاقية الثالثة الخاصة ببدء الأعمال الحربية .

وإما أن تبدأ الحرب ببلاغ أو إنذار نهائي وقد أشارت اليـه اتفاقية لاهاي سنة ١٩٠٧ المذكورة . ويشترط مرور مدة معينـة في هذا الإنذار ، أما في إعلان الحرب فليس ذلك لازماً . والواقع أن هذه الميزة للانذار صورية ؛ إذ يصح أن يجيء الانذار مفاجئاً للدولة المنذَرة بحيث يحـدد أجل هو من القصر بحيث لايمكن أن يضيع أثر المفاجأة ، وقد حدد لذلك فعـــلاً مدة ٣ ساعات في إنذار بعض الدول كإنذار إيطاليا الى اليونان في الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤١ ، بل وليس هناك ما يمنع قانوناً أن تفاجىء دولة غريمتها بالأعمال الحربية عقب الاعـلان مباشرة ،

(١) منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣١٩ ، الخراج لابن آدم : ص ٤٨ .

(٢) الخراج لأبي يوسف : ص ١٩١ .

(٣) راجع في ذلك قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٩٤ـ ١٠٥ ، أبو هيف ، طبعة ١٩٥٩ صـ ٦٥٥ ومابعدها ، حافظ غانم : ص ٥٩٤ .

ولو بدقيقة واحدة كما فعلت ألمانيا في الحرب العالمية الثانية مع جميع الدول التي هاجمتها ، وكذلك فعلت اليابان بالأسطول الأمريكي في المحيط الهادي[١].

فأين هذا مما قرره الاسلام من ضرورة مضي ثلاثة أيام على الانذار ؟ ! إنها عدالة القرآن ورحمة السماء بجميع العباد .

أما ما يتطلبه القانون الدولي من أن يكون الإنذار كتابياً [٢] ، والإسلام يجيز أن يكون شفهياً أيضاً ، فهذا أمر تابع لتطور العرف الدولي في العلاقات الخارجية ، ولما تقتضيه طبيعة الدعوة الاسلامية ، حتى يتمكن غير المسلم من نقاش المسلمين في حقيقة رسالتهم ، ومع ذلك فقد كانت دعوة ملوك العالم إلى الإسلام عن طريق المكاتبات الرسمية بصيغة واضحة محددة .

ولا نجد في القانون الدولي جزاء مقرراً على ترك الإنذار أو الإخطار السابق بإعلان الحرب . وكل ما هنالك أن تعتبر الدولة مخالفة للقانون [٣]. وهذا عائد إلى ما يعانيه القانون الدولي من ضعف في تطبيق أحكامه وعدم وجود سلطة عليا تحمي قواعده ومبادئه .

أما في الإسلام : فإن منبع احترام أحكامه صادر من هيمنة العقيدة الإسلامية على النفوس ، فترهب المخالفة بدافع ذاتي دون حاجة لرقابة

---

(١) أبو هيف ، المرجع السابق : ص ٦٥٦ .

يلاحظ أن إعلان الحرب أو الانذار النهائي أي الإخطار المشروط بعدم الاستجابة لطلبات معينة أصبح كل منهما لامحل له الآن في الحروب الحديثة ؛ لأن هذه الحروب تعتمد في إحراز النصر على عامل المفاجأة والمباغتة بالحرب ، بل قد تتظاهر دولة بالرغبة في السلام وتظهر عدم اهتمامها في النزاع القائم ، ثم تفاجيء الدولة التي تنوي حربها ، واختيار وسيلة المفاجأة سببه تطور استخدام الاسلحة الحربية التي تعتمد على الطاقة الذرية الهائلة . أما في الماضي فقد كانت صعوبة المواصلات والأسلحة البسيطة تتفق مع مبدأ اعلان الحرب .

(٢) القانون الدولي العام ، جنينة : ص ٦٢٧ .

(٣) مبادىء القانون الدولي ، حافظ غانم — ص ٥٩٥ .

أحد (١) . ولهذا قرر الفقهاء إثم تاركي الانذار إلا أنه لا ضمان على ما أتلف أو دية ما أهدر عند الحنفية والمالكية والحنابلة (٢) . وأما الإمام الشافعي : فقد أوجب الضمان أو الدية إن أتلف شيء بدون حق ، أو قتل مسلم أحداً من غير المسلمين الذين لم تبلغهم دعوة الإسلام (٣) . قال الماوردي : « ومن لم تبلغهم دعوة الإسلام يحرم علينا الإقدام على قتالهم غرة وبياتاً بالقتل والتحريق ، ويحرم أن نبدأهم بالقتال قبل إظهار دعوة الإسلام لهم وإعلامهم من معجزات النبوة وإظهار الحجة بما يقودهم الى الإجابة . . . فإن بدأ بقتالهم قبل دعائهم إلى الإسلام وإنذارهم بالحجة وقتلهم غرة وبياتاً ضمن ديات نفوسهم ، وكانت على الأصح من مذهب الشافعي كديات المسلمين » .

وتبدأ الحرب في العرف الدولي أيضاً بمباشرة أعمال القتال ، ويأخذ غالبية الشراح بأن الحرب توجد قانوناً ولو لم تعلن (٤) . وقد قامت فعلا حروب كثيرة بدون إعلان قبل اتفاقية لاهاي سنة ١٩٠٧ ، وكذلك بعد الاتفاقية التي أكدت ضرورة الاخطار دون أن تحمل حائلاً جدياً دون كسب المعركة بالهجوم المفاجيء ، وتعتبر الحرب قائمة ما دامت ارتكبت الأعمال بنية إشعال الحرب (٥) . وقد عرفنا لهذا الطريق من طرق بدء الحرب شبيهاً في الاسلام حيث وقعت بعض المعارك مباغتة لنقض غير المسلمين لعهدهم ، أو لظهور أمارات تدل على توافر نية العدوان عندهم .

---

(١) راجع المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور - ص ٣٦ .

(٢) المبسوط - ١٠ ص ٣٠ ، فتح القدير - ٤ ص ٢٨٥ ، حاشية الدسوقي - ٢ ص ١٧٧ المغني - ٨ ص ٣٦٢ .

(٣) الأم : ٤ ص ١٥٧ ، الميزان للشعراني : ٢ ص ١٧٦ .

(٤) راجع رسالة الدكتور خميس « جرائم الحرب والعقاب عليها » : ص ١٥٨ .

(٥) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور جنينة - ص ١٠٥ . الدكتور حافظ غانم - ص ٥٩٥ ، الدكتور أبو هيف طبعة ١٩٥٩ - ص ٦٥٦ .

أزمة قاعدة إعلان الحرب في العصر الحديث :

قاعدة إعلان الحرب حكم قانوني متفق عليه منذ القديم في أيام اليونان [١] وقد كانت تلك القاعدة موضع احترام الدول في الحرب العالمية الأولى ، ولكن لم تقرها النظريات الأنجلوسكسونية بحجة عدم فائدتها من جهة ، وحيلولتها دون كسب فرصة قد تكون ثمينة من جهة ثانية [٢] . ومن ناحية الواقع لم تحترم هذه القاعدة في كثير من الأحوال في الفترة التي تقع فيما بين الحربين العالميتين [٣] ، مما جعلها تضعف وتضمحل ، حتى لكأنها في الوقت الحاضر لاوجود لها كقاعدة منظمة لعلاقة من علاقات الحرب [٤] فاذا ما قدر لقيام حرب عالمية جديدة ، فانه وإن كان من الممكن نظرياً المحافظة على مبدأ إعلان الحرب إلا أن نجاح هذه الحرب يتوقف الى حد كبير على عامل المفاجأة والخديعة ، مما يجعل القادة عند التفكير بإطلاق الذرة من عقالها لايقيمون وزناً لأية قواعد قانونية أو إنسانية [٥] . ويصبح الاعلان عملا إضافياً ليس له غرض سوى تنبيه السكان في الدولة بالنتائج القانونية التي تؤدي إليها مثل هذه الحرب [٦] .

وحيث إن هذه القاعدة أضحت في أزمة ، فلا غرابة أن يفاجىء الاسلام قوماً وقفوا أمام دعوته ، أو اقتطعوا جزءاً من بلاده بالغدر والخيانة أو نقضوا العهود والمواثيق .

(١) راجع القانون الدولي العام في وقت السلم للاستاذ الدكتور حامد سلطان : ص ٣٥ .
(٢) الحقوق الدولية العامة للدكتور فؤاد شباط : ص ٦٦٩ .
(٣) مبادىء القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٥٩٤ .
(٤) قانون الحرب للدكتور جنينة — ص ١٠١ .
(٥) أبو هيف ، المرجع السابق طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٥٦ ، العلاقات السياسية الدولية ، العمري : ص ٥٣ .
(٦) راجع رسالة الدكتور خميس في الصفحة السابقة .

الباب الأول

الآثار المترتبة على قيام الحرب

إذا قامت الحرب نجمت عنها عدة آثار تشمل أغلب نواحي الحياة ؛ لأن الحرب تغير – لاسيما اليوم – معالم الكون ، وتثير الرعب والخوف في النفوس ، وتبدل الأمن والطمأنينة بالقلق والاضطراب بما يقترن بها من تخريب الحضارة والعمران ، وتدمير المدن وإبادة السكان .

فبعد أن يكون السلم سائداً في ربوع البلاد لكل من المتحاربين تصبح الحرب هي الحكم الفصل في مقدرات الأمم والشعوب ، وتقرر مصير علاقاتهم مع بعضهم .

وآثار الحرب : منها ما هو عام يتناول علاقة المتحاربين فيما بينهم أو بين غيرهم .

ومنها ماهو خاص يتناول الأفراد والأموال .

والفقهاء المسلمون لم يفرقوا بين الآثار العامة والآثار الخاصة في كل الأحوال ؛ لأنه كان المألوف أن الحرب هي كفاح بين شعبي الدولتين المتحاربتين ، دون أن يكون هناك تمييز بين مايتعلق بالحكومات وما يختص بالأفراد ، ولا سيما بالنسبة للأشخاص والأموال . وبناء على ذلك فقد تأثرت أحكام الحرب التي قررها فقهاؤنا في هذه الناحية بالوضع

السائد بين الأمم ، مما جعل تلك الأحكام مبنية في الغالب على شريعة المعاملة بالمثل .

أما بعد استخدام الجيوش النظامية المدربة ، وإصدار الأوامر المشددة لهم بعدم التعرض للأفراد وأملاكهم ، فقد عدلت قاعدة أن الحرب كفاح بين شعبي الدولتين ، تحت تأثير الرأي القائل بإلقاء عبء الحرب على الحكومات لا على الأفراد (١) . وحينئذ فإنا نرى أنه يجوز الأخذ في مجال الفقه الإسلامي بالتفرقة الحديثة بين آثار الحرب بالنسبة للحكومات والأفراد، بناء على أن العلة المقررة في فقهنا لاستباحة دماء الحربيين وأموالهم هي القتال والمحاربة .

أما من الناحية الشكلية في تنظيم دراستنا لآثار الحرب ، فلن نتقيد بتقسيم تلك الآثار إلى عامة وخاصة ، كما سلك بعض رجال القانون ؛ إذ أن ذلك التقسيم لم يلتزمه المؤلفون الآخرون ، ولأن الكلام في الفقه الإسلامي لايختلف أحياناً بالنسبة للأثر العام أو الخاص . فضرورة المحافظة على وحدة العرض للموضوع ، وذكر الأدلة ومناقشتها مع بعضها تملي علينا عدم مسايرة النهج الذي يأخذ بالتقسيم السابق . فمثلاً أثر الحرب في أموال العدو يشمل العام منها والخاص ، وأثر الحرب في العلاقات السلمية بين المتحاربين عن طريق الأمان منه ماله أثر عام ومنه ماله أثر خاص ، كما سيتبين ذلك أثناء دراستنا التالية :

وهكذا يكون الكلام في الباب الأول على هذا النحو :

الفصل الأول — انقسام الدنيا إلى دارين أو ثلاث . وفيه مبحثان .

الفصل الثاني — في أثر الحرب في العلاقات السلمية بين المسلمين وغيرهم.

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنينة : ص ٢٨٦ .

الفصل الثالث — في أثر الحرب في العلاقات السياسية الدولية .
وفيه مبحثان :

المبحث الأول — أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية .

المبحث الثاني — أثر الحرب في المعاهدات .

الفصل الرابع — الأسرى والجرحى والمرضى والقتلى.

ويغلب على هذه الفصول أنها آثار عامة للحرب ما عدا الثاني منها فهو إما عام أو خاص .

الفصل الخامس — أثر الحرب في الأشخاص والأموال . وفيه مباحث ثلاثة :

المبحث الأول — أثر الحرب في الأشخاص .

المبحث الثاني — أثر الحرب في العلاقات الاقتصادية.

المبحث الثالث — أثر الحرب في أموال العدو .

والغالب على هذا الفصل الأخير أنه من آثار الحرب الخاصة غير أن المبحث الثالث يشترك فيه الأثران العام والخاص.

الفصل الأول

انقسام الدنيا إلى دارين أو ثلاث

سنعطي فكرة في هـذا الفصل عن صورة العلاقات الدولية في ظل الإسلام ؛ لأن مقر هذه العلاقات هو المجال الطبيعي لظهور آثار الحرب على مسرحه ، وسوف نبحث ذلك في مبحثين :

المبحث الاول — أثر الحرب في تقسيم الدنيا إلى دارين ، ونقـاش الفقهـاء في العلاقات الدولية في الإسلام.

المبحث الثاني — هل للحرب أثر في إيجاد حالة حياد في الاسلام ؟

المبحث الأول

أثر الحرب في تقسيم الدنيا إلى دارين أو ثلاث

وطبيعة العلاقات الدولية في الاسلام

يترتب على قيام الحرب – في القانون الدولي – بين دولتين أو أكثر انقسام العائلة الدولية [١] إلى فريقين : فريق المحاربين : ويشمل الدول المشتبكة في الحرب . وفريق غير المحاربين ، ومن اتخذ صفة الحياد : ويشمل باقي الدول الأعضاء في العائلة الدولية [٢].

فهل نجد هذا الأثر في الاسلام ؟ وما هي نظرة الاسلام إلى العائلة الدولية في الوقت الحاضر ؟ وهل التقسيم الذي ذكروه تقسيم دائم أم هو مجرد أثر من آثار الحرب ؟

نرى جمهور فقهاء المسلمين يقسمون الدنيا إلى دارين : دار اسلام ودار حرب ، ويعتبرون للحرب أثراً في هذا التقسيم ، حيث يتغير وصف الدار تبعاً لحالة الفتح من انتصار أو هزيمة بين المسلمين وغيرهم ، وقد رتب الفقهاء

---

(١) العائلة الدولية : ظهرت بانهيار النظام الاقطاعي وتحطم السلطة البابوية . وقد تحددت فكرة العائلة الدولية ووضحت منذ مؤتمر وستفاليا سنة ١٦٤٨ وهي تقوم على أساس وجود الجماعة الدولية التي تتألف من الدول المستقلة ذات السيادة التي تستطيع الدخول في علاقات دولية، والدول متساوية في الحقوق وتطبق مبدأ التوازن الدولي للمحافظة على السلم (راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ١٣ – ١٤ . مبادىء القانون الدولي العام طبعة ١٩٦١ للدكتور حافظ غانم : ص ٤٦ – ٤٧) .

(٢) القانون الدولي العام للدكتور علي صادق أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٥٧ .

على هذا التقسيم اختلافاً في أحكام الشريعة بسبب الحرب الدائرة بين المسلمين وأعدائهم ، وسوف نعرض ذلك بالتفصيل .

أما نظرة الاسلام إلى ما عرف حديثاً من نظام العائلة الدولية ، فإن المتبادر لأول وهلة من تقسيم الدنيا إلى دارين أن الاسلام لا يعترف بانقسام العالم إلى دول متعددة ذات سيادة ، وقانون مختلف [١] . وهذا صحيح في الظاهر فقط باعتبار أن الاسلام لا يهتم بما بين الدول الأخرى من اختلاف في نظم الحكم والشرائع ، فهي بالنسبة للاسلام شيء واحد مخالف لشريعة الإله . غير أنه من المسلم به أن الاسلام يقر بوجود دول مختلفة في هذا العالم من الناحية الواقعية.

فالقرآن الكريم يحرم نقض العهود ويلزم الوفاء بها دون اغترار بكثرة الأمم الأخرى وثروتها وقوتها ، قال الله تعالى : « ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً تتخذون أيمانكم دَخَلاً بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة ، إنما يبلوكم الله به ، وليبينن لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون »[٢] ، فقوله تعالى : « أن تكون أمة هي أربى من أمة » (أي أكثر مالاً ورجالاً وصولة مما يجعلها أعز مكانة) دليل على إقرار وجود دول أخرى لغير المسلمين ، وأن لها سيادتها وكيانها ونظمها المختلفة بحسب طبائع الأمور ، ذلك أن الاسلام يأبى التعصب الممقوت نحو الأديان الأخرى ، ولا ينظم علاقاته مع بقية الأمم على أساس الحرب كما عرفنا ، وفرق بين النزعة العالمية للدعوة الاسلامية وبين الاعتراف بالواقع . وبهذا يرد على الاستاذ مجيد خدوري الذي يقول : إن قواعد القانون الدولي في الاسلام لا تقوم على أساس الرضا المتبادل بين أعضاء الجماعة

---

(١) راجع القانون الدولي العام : ص ٤٢ ، والمجتمعات الدولية الاقليمية : ص ٢٤ لأستاذنا الدكتور حافظ غانم ، وراجع القانون الدولي الخاص للدكتور أحمد مسلم : ص ٥٦.

(٢) النحل : ٩٢

الدولية ، ولكن على أساس تفسير المسلمين وفهمهم لمصالحهم السياسية والخلقية والدينية (١).

ولكن المعروف أن الاسلام يقصد نشر الشريعة في كافة أنحاء الدنيا ، ويتلازم الدين مع قيام الدولة في دار الاسلام . هذه الدولة تقوم على العقيدة وليس ذلك تعصباً ولا تطرفاً منها ، وإنما كان ذلك هو الضمان الوحيد لقيامها على كمالها . فالعقيدة من حرية الفكر ، والحكم مسلط على الحرية قبضاً وبسطا (٢) . ونظراً لانه لم يتحقق للاسلام بلوغ غايته في شمول نظامه، وكانت الحرب قائمة بين المسلمين وغيرهم ، فقد قسم الفقهاء الدنيا إلى دارين بحيث تضم دار الحرب جميع الأمم غير الاسلامية . فما هو الضابط الذي يميز الدارين ويحدد كلاً منهما ؟

دار الاسلام:

نجد في تحديد هذه الدار أربعة آراء للعلماء ، نختار منها الرأي الاول؛ لأنه أقرب الآراء إلى نصوص جمهور الفقهاء ، وهو أن كل ما دخل من البلاد في محيط سلطان الاسلام ، ونفذت فيها أحكامه وأقيمت شعائره قد صار من دار الاسلام ، ووجب على المسلمين عند الاعتداء عليه أن يدافعوا عنه وجوباً كفائياً بقدر الحاجة وإلا فوجوباً عينياً وكانوا كلهم آثمين بتركه ، وأن استيلاء الأجانب عليه لا يرفع عنهم وجوب القتال لاسترداده وإن طال الزمان (٣) . فمثل فلسطين اليوم والجزائر في الأمس القريب تعتبر كل منها دار إسلام ، يجب على المسلمين جميعهم تطهيرها من الدخيل .

---

(١) راجع الحرب والسلام في الاسلام للاستاذ المذكور : ص ٤٣ .

(٢) الدكتور مسلم في المرجع السابق : ص ٣٣٦ .

(٣) تفسير المنار : ١٠ ص ٣١٦ ، بجيرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٦ ،مقدمة ابن خلدون ص ١٦٥ ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين للاشعري : ص ٤٦٣ .

وعلى هذا فدار الاســـلام تشمل جزيرة العرب والبلاد التي افتتحها المسلمون ، والتي تخضع لسيادة الاسلام وسلطانه وتسري فيها النظم الاسلامية.

وتسمى دار الاسلام دار العدل أيضاً ؛ لأن العدل واجب فيها في جميع أهلها بالمساواة . ويقابل هذه التسمية اصطلاح « دار البغي » وهي جزء من دار الاسلام تفرد به جماعة من المسلمين خرجوا على طاعة الامام الشرعي، بحجة تأولوها مبررة لخروجهم ، ثم إنهم تحصنوا في تلك الدار وأقاموا عليهم حاكماً منهم وصار لهم بها جيش ومنعة .

ودار الحرب :

هي الدار التي لا تطبق فيها أحكام الاسلام الدينية والسياسية لوجودها خارج نطاق السيادة الإسلامية . وتسمى عند الإباضية « دار الشرك » : وهي الدار التي أمرها للشرك يجري فيها الأحكام الشركية لا يرد عنها ، ويقابلها عندهم « دار التوحيد » . وتظل الدار في رأيهم دار عدل ولو غلب عليها أهل الضلال مشركين أو منافقين ، ما دام يمكن لأهل العدل إظهار دينهم فيها (١).

استنبط الفقهاء هذا التقسيم من سنة الرسول عليه الصلاة والسلام . فقد ورد في بعض الآثار أن مكة كانت دار حرب بعد الهجرة ، والمدينة صارت دار إسلام(٢) . جاء في رسالة خالد بن الوليد (٣) في كتاب الخراج: « ... وجعلت لهم (أي أهل الذمة) أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات ، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه ، طرحت

(١) راجع شرح النيل وشفاء العليل : ١٠ ص ٣٩٥ ، والمراجع في الصفحة السابقة رقم ٣.

(٢) انظر شرح النيل المذكور : ١٠ ص ٣٦٣ ــ ٣٦٦ .

(٣) هو خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي القرشي ، سيف الله الفاتح الكبير ، الصحابي كان من أشراف قريش في الجاهلية ، أسلم قبل فتح مكة (هو وعمرو بن العاص) سنة ٧ هـ ، فسر به رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاه الخيل ، توفي بحمص (في سوريا) سنة ٢١ هـ.

جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام ، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة على عيالهم ... » (١) .

وقال ابن حزم : « وكل موضع سوى مدينة رسول الله ﷺ فقد كان ثغراً ، ودار حرب ومغزى جهاد » (٢) .

والواقع أن استنباط تقسيم الدنيا إلى دارين من الدعوة إلى الهجرة غير سليم ؛ لأن ذلك قد نسخ بفتح مكة ، وقول النبي ﷺ : « لا هجرة بعد الفتح » رواه الجماعة إلا ابن ماجه (٣) .

يظهر من تعريف كل من الدارين أن المعول في تمييز الدار هو وجود السلطة وسريان الأحكام . فإذا كانت إسلامية كانت الدار دار إسلام ، وإذا كانت غير إسلامية كانت الدار دار حرب . قال محمد بن الحسن : « المعتبر في حكم الدار هو السلطان والمنعة في ظهور الحكم ، فإن كان الحكم حكم الموادعين فبظهورهم على الأخرى كانت الدار دار موادعة ، وإن كان الحكم حكم سلطان آخر في الدار الأخرى فليس لواحد من أهل الدارين حكم الموادعة » (٤) .

ومن هنا قال الفقهاء : لا يتحقق اختلاف الدارين بالنسبة للميراث ونحوه إلا بتوافر شروط ثلاثة : هي اختلاف المنعة أي العسكر ، واختلاف الملك ، وانقطاع العصمة فيما بينهما حتى يستحل كل قتال الآخر .

---

(١) الخراج لأبي يوسف : ص ١٤٤ ، السياسة الشرعية للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٩٧ .

(٢) المحلى : ٧ ص ٣٥٣ . وانظر المبسوط للسرخسي : ١٠ ص ١٨ .

(٣) راجع نيل الأوطار : ٨ ص ٢٥ .

(٤) شرح السير الكبير : ٤ ص ٨ ، ١٠ .

وبهذا المنطق نفسه قال أبو يوسف ومحمد ومالك والشافعي وأحمد بصدد تغير وصف الدار نظراً لأن الحرب بين المسلمين وغيرهم في حال مد وجزر . قالا : تصير دار الإسلام دار حرب بإجراء أحكام الشرك فيها فقط لأن ظهور الاسلام بظهور أحكامه ، فإذا زالت منها هذه الأحكام لم تبق دار إسلام . ويرى أبو حنيفة أن دار الإسلام لا تصير دار حرب إلا بشروط ثلاثة :

أحدها : ظهور أحكام الكفر ونفاذه فيها .

الثـاني : أن تكون متاخمة لدار الكفر والحرب .

الثالث : ألا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمناً بأمان المسلمين الذي كان يتمتع به ، أي بالأمان الإسلامي الأول الذي مكن رعية المسلمين من الإقامة فيها. أي بأمان أقره الشرع بسبب الإسلام للمسلمين وبسبب عقد الذمة بالنسبة للذميين .

فقد اعتبر أبو حنيفة أن أساس اختلاف الدار هو وجود الأمان بالنسبة للمقيمين فيها ، فإذا كان الأمن فيها للمسلمين على الإطلاق فهي دار إسلام، وإذا لم يأمنوا فيهـا فهي دار حرب . ولا يزول الأمن بالنسبة لمسلم إلا بالأمور الثلاثة المذكورة[١] .

واتفق أبو حنيفة مع صاحبيه على أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها .

وإذن : فليس معنى دار الحرب ودار الإسلام أنها في حالة عـداء وخصام مستمر ، وإنمـا المقصود هو وجود الأمن والسلام ، أو عدم وجوده ، وهو معنى تقسيم الدنيا إلى دارين وهو الأقرب إلى معنى الإسلام،

(١) راجع شرح السـير الكبير : ٤ ص ٣٠٢ ، فتاوى الولوالجي : ٢ ق ٢٨٢ ب ، البدائع : ٧ ص ١٣٠ ـ ١٣١ ،وشرح قاضي خان علي الزيادات : ق ١ من باب السير ،الفتاوى الخانية : ٣ ص ٥٨٤ ، المحيـط : ٢ ق ٢٥٥ ب ، شرح ابن الساعاتي على مجمـع البحرين : ٢ ق ٤ من بـاب السـير ، درر الحـكام : ١ ص ٢٩٥ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ٢٣٢ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٢٥٠ ، طوالع الانوار للسندي : ٨ ورقة ٦٢ شرح الدر المحتار مخطوط بمكتبة الازهر ، الافصاح لابن هبيرة : ص ٣٤٨ ، رحمة الامة بهامش الميزان للشعراني : ٢ ص ١٢٩ .

ويوافق الاصل في فكرة الحروب الإسلامية وأنهـا لدفع الاعتداء ؛ فإنه حيث فقد أمن المسلم كان الاعتداء متوقعاً وحيث ثبت الأمن كان الاعتداء غير متوقع . وهذا هو ضابط التقسيم الذي نرجحه إذا جارينا الفقهـاء في الأخذ بهذا الصنيع[١] .

وقـد ذهب إلى رأي أبي حنيفة الشيعة الزيدية[٢] فقالوا : لا تصير دار الإسلام دار حرب إلا حيث تاخمت دارهم ، والمتاخمـة ألا يتوسط بينها وبين دارهم دار إسلام ؛ إذ يكونون مع ذلك على زوال منها .

ونحن نميل إلى رأي الصاحبين في عدم اعتبار شرط المتاخمة ، لا سيما في مثل ظروف اليوم ، حيث قربت وسائل النقل الحديثة البعيد من المسافات ، فلا يبقى هناك أثر لمتاخمة الدار لدار الحرب حتى تكون دار حرب . ويكفي بحسب الظاهر سيادة الأحكام مع وجود السلطة حتى يتغير وصف الدار . وأما الأمن : فهو متوفر اليوم في أغلب بلاد العالم لأي مواطن . فالمسلم في باريس يستطيع إقامة شعائر الدين دون أن يخاف فتنة في دينه . وقد ذهب إلى هذا الرأي جمهور الفقهاء من مالكية وشافعية[٣] فاعتبروا إقامة شعائر الإسلام هي التي تجعل الدار دار إسلام ، فإذا انقطعت إقامة الشعائر وزال سلطان المسلمين أصبحت الدار دار حرب . وعلى رأي أبي حنيفة إذا قامت علاقات دولية تؤمن كل إنسان في أي دولة يحل فيها من غير عقد ولا حلف ، فإنها على تعريف أبي حنيفـة لا تكون دار

---

(١) وراجع التشريع الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر عودة : ١ ص ١٠٧ ، نظرية الحرب في الاسلام في مجلة القانون الدولي عام ١٩٥٨ : ص ١٨ .

(٢) البحر الزخار : ٣ ص ٣٠١ .

(٣) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٣ ، تحفة المحتاج لابن حجر : ٨ ص ٦٣ ، وانظر بحث أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة في مجلة القانون الدولي لسنة ١٩٥٨ ص ١٧ وما بعدها ، المرجع السابق .

حرب ، ولكن الأمن المتوفر اليوم في غير بلاد الإسلام ليس بأمان الإسلام الأول . فيظل حينئذ رأي أبي حنيفة سليماً .

وبالنسبة للأقاليم الإسلامية اليوم لا بد من ترجيح رأي أبي حنيفة في شرط الأمان ؛ إذ أن هذه الأقاليم تعد في رأيه دار إسلام ، لأن سكانها يعيشون بأمان الإسلام الاول : وهو أمان المسلمين الذين استولوا على هذه البلاد ومكنوا الناس من الإقامة فيها ، وإن كانوا الآن لا يطبقون أحكام الإسلام كلها . أما على رأي الصاحبين فالأقاليم الإسلامية لا تعد دار إسلام ، بل دار حرب[١] .

وبناء على الرأي الأول إذا استولى المسلمون على بلد وأمنوا أهلها ثم اضطروا إلى الجلاء عنها تحت تأثير حرب أو غير ذلك ، فلا تكون تلك البلد دار حرب ، إذا كان الذين سيطروا عليها أبقوا المسلمين والذميين مقيمين فيها بمقتضى أمانهم السابق ، فإذا نقضوا الأمان وحاربوا المسلمين فتصبح الدار دار حرب ، ولو ظل المسلمون فيها بأمان جديد .

هذا هو الضابط في تمييز دار الإسلام عن دار الحرب كما وضعه فقهاؤنا ، فإذا وجدت معاهدات بين المسلمين وغيرهم تغيرت الأحكام كما قرروا أيضاً ، وهذا ما ينطبق على واقع العلاقات الحاضرة بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية ، حيث توجد صلات ود وصداقة ، وتقوم بينهم معاهدات سياسية وتجارية ومالية وثقافية ، وتغير الأحكام بسبب هذه المعاهدات مبني على امتزاج مصالح رعايا الطرفين وتوافق روابطها المالية والسياسية ، حتى لكأن المعاهدين المقيمين في بلاد المسلمين يصبحون بعد حين كأنهم إخواننا ويتمتعون بالجنسية الإسلامية ، ويصيرون لهم ما لنا وعليهم ما علينا[٢] .

---

(١) راجع الجريمة والعقوبة للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : ص ٣٦٢ ، ٣٦٣ .

(٢) راجع مقال الشيخ أحمد ابراهيم في مجلة القانون والاقتصاد، السنة الرابعة : ص ٧٤٠ .

ونظراً لقيام صرح المعاهدات مـــع العدو التي هي أصل من أصول الإسلام ، قسم الشافعي الدنيا إلى ثلاثة دور : دار إسلام ، ودار حرب ، ودار عهد أو صلح . ودار الحرب على هـذا التقسيم : هي بلاد غير المسلمين الذين لا صلح بيننا وبينهم كما جاء في القاموس المحيط (١ص٦٣).

ويقصد بدار العهد : هي التي لم يظهر عليها المسلمون ، وعقد أهلها الصلح بينهم وبين المسلمين على شيء يؤدونه من أرضهم يسمى خراجا[١] ، دون أن تؤخذ منهم جزية رقابهم لأنهم في غير دار الإسلام[٢] . فهذه الدار لم يستول عليها المسلمون حتى يطبقوا فيها شريعتهم ، ولكن أهلهـا دخلوا في عقد المسلمين وعهدهم على شرائط اشترطت وقواعـد عينت ، فتحتفظ بما فيها من شريعة وأحكام ، وتكون شبيهة بالدول التي لم تتمتع بكامل استقلالها لوجود معاهدة معقودة[٣] . ومنشأ هـذه الفكرة حالة « نجران » وبلاد النوبة وصلح أرمينية ، فقد عقد النبي ﷺ صلحاً مع نصارى « نجران » أمنهم فيه على حياتهم وفرض عليهم ضريبة قيل : إنها خراج ، وقيل : إنها جزية . وأما أهل النوبة فقد احتفظوا باستقلالهم

---

(١) يلاحظ أن ضرورة وجود الخراج في دار العهد تابع للعرف الذى كان سائداً في ذلك الوقت بين الامم ، حيث يعتبر دفع المال قرينة على الولاء . وهذا حكم فقهي مراعى فيـــه حالة الظروف الماضية ، أما تنظيم المعاهدات مع الدول المعاصرة فليس من اللازم وجود خراج فيها ، إذ ليس ذلك من النظام العام أو القواعد الآمرة التي لايجوز مخالفتها كما سنحقق ذلك في بحث عقد الذمة ، وإنما هو تنظيم حربي سياسي ، وسوف نشاهد في المعاهدات وعقود الصلح وفي الحياد ، أنه عقدت في الماضي معاهدات لم يكن فيها شرط دفع عوض مالي إلى المسلمين (راجـــع مثلا الفروق للقرافي ـ طبعة الحلبي : ٣ ص ٢٤)، وسنتبين أيضاً في بحث الأرض التي فتحت صلحاً أن الخراج تنظيم سياسي حربي وضعه عمر بن الخطاب وليس حكماً شرعياً لازماً .

(٢) الام : ٤ ص ١٠٣ ـ ١٠٤ ، ١٩٢ ، مغني المحتـاج : ٤ ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣ ، الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٣ .

(٣) الشرع الدولي في الاسلام للدكتور الأرمنازي : ص ٥٠ .

قروناً دون أن يتمكن المسلمون من فتح بلادهم ، فعقد عبد الله بن سعد معهم عهداً ليس فيه جزية ، وإنما كانت مبادلات تجارية بين الطرفين . وأهل أرمينية كتب معاوية لهم عهداً أقر به سيادتهم الداخلية المطلقة(١) .

وقد أخذ بعض الحنابلة برأي الشافعي هذا(٢) . وخالفه جمهور الفقهاء فاعتبروا دار العهد دار إسلام ، لأنهم صاروا بالصلح أهل ذمة تؤخذ جزية رقابهم(٣) . وفي رأينا أن مذهب الشافعي في هذا يصلح أن يكون أساساً للعلاقات الدولية الحاضرة بين المسلمين وغيرهم ، حتى تؤمن مصلحة المعاملات التجارية وجميع المصالح الاقتصادية والسياسية وغيرها(٤) . وتعتبر حالة السلم اليوم لا الحرب هي الأساس للعلاقات مع الدول الأخرى . والحقيقة أن ظهور فكرة دار العهد تابع لتطور علاقة الدولة الإسلامية بغيرها ، فحينما كانت الحروب قائمة على قدم وساق بين المسلمين وغيرهم ظهرت فكرة تقسيم الدنيا إلى دارين . فلما استقرت الأوضاع العامة وهدأت الحرب برزت الحاجة إلى تدعيم العلاقات الطبيعية بين المسلمين وغيرهم عن طريق المعاهدات . وفي ذلك عود إلى السلام الذي هو الأصل الحقيقي في العلاقات الخارجية في ظل الإسلام .

مم تتكون دار الإسلام ودار الحرب :

دار الحرب ، أو الدار الأجنبية : تشمل جميع البلاد التي ليس فيها سلطة إسلامية ولا تسود فيها أحكام الشريعة ، وذلك أياً كانت أنظمتها القانونية أو السياسية . ورعايا دار الحرب يسمون حربيين(٥) ، ولا يلتزم

---

(١) الشرع الدولي في الاسلام : ص ٥٠ .

(٢) الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى : ص ١٣٣ .

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٣ .

(٤) انظر الشرع الدولي (المرجع السابق) .

(٥) الحربي إذن : هو من بيننا وبين بلده حرب وعداء ، ولم تكن بيننا وبينهم معاهدات أمن وصداقة (راجع المدخل الفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور — هامش ص ٦٤) .

أن يكونوا أعداء دائماً ، فقد يرتبطون بميثاق مع المسلمين فيسمون « معاهدين». ولا يشترط في الميثاق أن يدفعوا إلينا مالاً كما قدمنا . وهؤلاء مع المستأمنين يعتبرون أجانب عن الدولة الاسلامية(١) ، بحسب الاصطلاح الحديث في التفرقة بين الوطني والأجنبي .

وأما **دار الاسلام** : فتضم جميع الأقاليم الإسلامية مهما كانت متباعدة عن بعضها ، ورعاياها هم المسلمون وغير المسلمين الذين يقيمون فيها إقامة دائمة ويعرفون بالذميين . وأما المستأمنون : فهم الذين دخلوا دار الاسلام بأمان مؤقت لمدة دون السنة(٢) . فهم يشبهون الأجانب الذين يقيمون في دولة أخرى إقامة مؤقتة لمدة لا تتجاوز سنة(٣) .

وهكذا فالمسلمون والذميون كشعب لدار الاسلام يتمتعون بما يسمى حديثاً بالجنسية الاسلامية التي تربطهم بالدولة الاسلامية . إلا أن الذميين بالطبع لا يعتبرون مرتبطين بالأمة الاسلامية . وبذلك يجعل الفقه الاسلامي لفكرة الأمة مدلولاً مختلفاً عن فكرة الدولة ، ويعتبر لكل منهما مركزاً قانونيا محدداً(٤) . فالاسلام من حيث كونه عقيدة يعتبر المسلمين جميعاً إخوة في العقيدة ، ومن حيث كونه جنسية فإنه يضم المسلمين ومن

---

(١) شرح السير الكبير طبعة الجامعة : ص ٣٠٨ ، السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٨٨ . الدكتور مسلم في المرجع السابق : ص ٣٣٥ ، المجتمعات الدولية للدكتور حافظ غانم : ص ٢٦ ، الفرح الرضوي : ص ٣٠٤ .

(٢) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٠ ، ٣٥١ . حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٤١ .

(٣) القانون الدولي الخاص للدكتور مسلم : ص ٣٦٢ .

(٤) المرجع السابق : ص ٨٢ ، ٣٣٦ ، وراجع مقال الاستاذ عبد الوهاب خلاف في مجلة القانون والاقتصاد، السنة السابعة : ص ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ومجلة الحقوق السنة السادسة : ص ٢١٢ مقال الأستاذ جمال مرسي بدر .

يقيمون معهم(١) . وبعبارة أخرى فالمسلمون في دار الاسلام يكونون جماعة دينية وسياسية في آن واحد ، فلكونهم جماعة دينية تربطهم وحدة الدين والعقيدة ، ولكونهم جماعة سياسية تضمهم وغيرهم وحدة الولاء والتبعة لدولة واحدة . وإذن فالاسلام دين وجنسية ، وعقيدة وعبادة ، وحكم ، وهو دين ودولة معاً(٢) .

ودستور هذه الدولة هو الشريعة الاسلامية ، فالشريعة وحدها تقيد إرادة الحكام . والسيادة(٣) في الاسلام بحسب المظهر الخارجي للسيادة ،

---

(١) تفسير المنار : ١ ص ٣١٠ . مجلة القانون والاقتصاد السنة الأولى مقال الشيخ أحمد ابراهيم : ص ١١ . الحرب والسلام في الاسلام ، خدوري : ص ١٤ ــ ١٨ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٢٧٢ .

(٢) السياسة الشرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٦٣ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٥٤ ، المجتمعات الدولية للدكتور حافظ غانم : ص ٢٦ .

(٣) السيادة : وصف أو خصيصة تنفرد بها السلطة السياسية في الدولة . وصفة السيادة مقتضاها أن سلطة الدولة سلطة عليا لا يسمو عليها شيء ولا تخضع لأحد ، وانما تسمو فوق الجميع وتفرض نفسها على الجميع ، ومقتضى السيادة أيضاً أن سلطة الدولة أصيلة لا تستمد أصلها من سلطة أخرى . وإرادة الدولة وحدها هي المصدر الوحيد للقانون ، والسيادة مظهران : أحدهما خارجي والثاني داخلي ، فالأول : ينظر الى نطاق العلاقات الخارجية بين الدول ومقتضاها عدم خضوع دولة لأخرى ، والمساواة بين الدول أصحاب السيادة ، ومن ثم فالسيادة الخارجية مرادفة للاستقلال . وأما السيادة بالمظهر الداخلي : فهو يعني سلطة الامة في تنظيم شئونها الداخلية الخاصة وهو مايطلق عليه الآن في الاصطلاح لفظ « الحكم الذاتي » . هذه هي النظرية التقليدية للسيادة ، وقد تضمن ميثاق الامم المتحدة قيداً على مبدأ السيادة المطلقة في مظهرها الخارجي ، فقضى على حق الدولة في إعلان الحرب متى شاءت ، لأن الميثاق يقوم على فكرة نبذ الحروب ووجوب استتباب الامن والسلم الدولي . وهذا لا يتنافى مع الاسلام لاحتفاظ الميثاق بفكرة الحرب الدفاعية كما صورها الاسلام (راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٥٢ وما بعدها ، النظم السياسية للدكتور ثروت بدوي : ص ١٩١ وما بعدها ، جرائم الحرب والعقاب عليها للدكتور خميس : ص ٢٢٢ وما بعدها) .

ليست مطلقة بمعنى أن الدولة حرة في إدارة شؤونها الخارجية ، وتحديد علاقاتهـا بسائر الدول الأخرى ، وإعلان الحرب متى شاءت ، وإنما هي مقيدة بأحـكام القرآن الكريم ، والسنة الصحيحة ، وإجمـاع أولي الحل والعقد من الأمـة ، وتقوم على أساس المساواة في السيادة مـع الدول الأخرى . ومكانة الرئاسة العليا من الحـكومة الإسلامية مـكانة الرياسة العليا من أية حكومة دستورية ، وليس للحاكم أية صلة إلـهية أو يستمد سلطانه من قوة غيبية ، وإنما هو فرد من المسلـين يتمتع بصفات معينة تؤهله لمركزه (١) . وإذن : فلا تعلن الحرب في الاسلام إلا وفق قيود معينة في الشريعة كالدفاع عن الدولة والدين وصيانة الاستقلال ، وحفظ الكرامة وتأمين الحرية ، والسيادة مستمدة من الأمة والتشريع الاسلامي (٢). وذلك على عكس الديمقراطية الحديثة التي تعلن الحرب من أجل سيـادة شعب على غيره أو الاستيلاء على سوق أو استعمار مكان .

وبهذا يظهر لنا مدى تقدم الاسلام حيث نجد الدول الحاضرة تسعى للبحث عما يبرر وجودها على أساس غير أساس السيادة .

---

(١) القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٥٦ ، ٧٥٨ ، ٧٧٢ ،السياسة الشرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٥٤ ، ٥٨ ، النظم السياسية للدكتور ثروت بدوي: ص ٢٥٩ .

(٢) انظر النظريات السياسية الاسلاميـــة لضياء الدين الريس : ص ٢٦٨ ، ٣٤٠ . الطبعة الثالثة ، السياسة الشرعية للاستاذ خـلاف : ص ٢٨ . فكرة الدولة في الاسلام مقـال الدكتور عبد الله العربي في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٢٦ : ص ٣٥٧ ، وقارن مجيدخدوري في المرجع السابق : ص ١٤ حيث يعتبر الشريعة أو القانون هي صاحبة السيادة فقط في الاسلام. والواقع أن شخصية الأمة معترف بها وإرادتها مكملة للقانون بدليل أن إجماع الامة مصدر من مصادر الشريعة وهي التي تختار الحاكم وتتولى التوجيه والرقابة على أعماله . يدل لذلك قول أبي بكر حينما ولي الخلافة : « إني وليت عليكم ولست بخيركم فان كنت على حق فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فاذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم » .

وأما القومية : فهي في نظر الاسلام رابطة تنظيمية تؤلف بين جماعة تعيش في رقعة ذات حدود جغرافية ، متعاونة في تدبير شئونها ومصالحها المشتركة ، ليست دعوة للانعزال عن أقوام أخرى تقيم في رقعات أرضية أخرى تناصبها العداء ، بل هي دعوة للتعارف والتعاون بين هذه القوميات المتعددة التي انتشرت في أرض الله . قال الله عزوجل : « ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم (١) » ، فعنصر القومية في الاسلام يتخذ اتجاهاً أوسع في آفاقه وأعمق في إنسانيته مما يتخذه التصوير الغربي للقومية (٢) .

ودار الاسلام تعتبر وطن المسلمين جميعاً وكذا الذميين باعتبارها إقليم الدولة ذات السلطة المركزية الموحدة (٣) . فالوطن بحدوده الجغرافية أو السياسية المتعارف عليها بين الدول الحديثه لاينطبق على الوطن الاسلامي . فالمسلم كالسمك في الماء لا وطن له وإنما جميع بلاد المسلمين هي وطنه ، فهو يمتد مع العقيدة ، بل هو في الحقيقة وطن معنوي كما أن الدين أمر معنوي ، قال الله عزوجل : « ياعبادي الذين آمنوا إن أرضي واسعة فإياي فاعبدون » (٤) ومن هنا يلتزم المسلمون جميعاً في بقاع الأرض بالدفاع عن أي جزء من وطنهم الكبير وهو يتحدد بوجود المسلمين فيه في أي بقعة من الأرض .

وهكذا فإن الدولة الإسلامية سبقت في مظهرها القانوني نشوء الدولة

---

(١) الحجرات : ١٣
(٢) مقال الدكتور عبدالله العربي في المرجع السابق : ص٣٥٣ ، ٣٦٢ (انظر رقم ٢ في الصفحة السابقة)
(٣) الاحكام السلطانية للماوردي : ص ٧ .
(٤) العنكبوت : ٥٦

الأوروبية من حيث اكتمال عنصر الإقليم وعنصر الشعب وعنصر الولاية الذاتية فيها (١).

والهدف من إقامة حكومة دار الاسلام هو حماية مبادىء الشريعة والحق والعدل ، وليس الهدف من ذلك تكوين حكومة عالمية واحدة ، وسيطرة لفئة إسلامية على العالم بأجمعه ، غاية الأمر أن الحاكم مسلم يدير شئون البلاد بمقتضى الشريعة الاسلامية .

والأصل المجمع عليه أنه لايعترف إلا بسيادة واحدة في دار الاسلام. فهي السيادة القانونية على جميع أجزاء دار الاسلام، وهذه السيادة لاتتجزأ مهما تعددت السيادات الفعلية . والحقيقة في السيادة في دار الاسلام : هي أن تكون في مقابل سيادة غير المسلمين بمختلف دولهم على غير دار الاسلام، ولا مانع من تعدد الحكومات في بلاد الاسلام مادام دستور كل حكومة لا يخالف نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية ، ويقوم على أساس الشورى ولا يتعارض مع القواعد العامة للتشريع الاسلامي ؛ لأن المقصد من وحدة الحكومة الاسلامية في الحقيقة هو وحدة الأهداف والغايات السياسية والدفاعية والثقافية والاقتصادية ، ويمكن للأمة الاسلامية تحقيق ذلك إما بمعاهدات دفاعية أو بمنظمات إقليمية أو دولية أو بمواثيق سياسية لأهداف مختلفة . وقد أفتى الفقهاء بجواز تعدد الامامة عند اتساع المدى وتباعد الاقطار ، لما في ذلك من قدرة على تدبير شئون كل إقليم وفهم حاجاته من واقعه القريب (٢) .

---

(١) الدكتور حامد سلطان في المرجع السابق : ص ٧٠١ .

(٢) انظر النظريات السياسية للدكتور ضياء الدين الريس ، المرجع السابق :ص١٩٧ — ٢٠١ ، والتشريع الجنائي الاسلامي : ١ ص٩٠-٢٩ ، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٢٥ وما بعدها .

الاحكام التي تختلف باختلاف الدارين وأثر الحرب في وقف تطبيقها:

رتب الفقهاء على تقسيم المعمورة إلى دارين اختلاف بعض الاحكام الشرعية بسبب وصف الحرب الملازم الدار الأجنبية في تقديرهم . ونحن نقول : إن هذه الاحكام قد اختلفت كأثر من آثار الحرب الدائرة بين المسلمين وغيرهم أو بسبب مجرد قيام حالة الحرب .

من هذه الأحكام وهي كثيرة :

أولا — لو دخل مسلم دار الحرب بأمان ، فعاقد حربياً عقداً مثل الربا (١) أو غيره من العقود الفاسدة في حكم الاسلام جاز عند أبي حنيفة ومحمد ، ولم يجز عند أبي يوسف وجمهور الفقهاء . استدل أبو حنيفة وصاحبه بأن المسلم يحل له أخذ مال الحربي من غير خيانة ولا غدر ؛ لأن العصمة منتفية عن ماله فإتلافه مباح ، وفي عقد الربا ، المتعاقدان راضيان فلا غدر فيه ، والربا كإتلاف المال ، قال محمد في السير الكبير : « وإذا دخل المسلم دار الحرب بأمان ، فلا بأس بأن يأخذ منهم أموالهم بطيب أنفسهم بأي وجه كان ، لانه إنما أخذ المباح على وجه عرا عن الغدر فيكون ذلك طيباً منه (٢) » .

واستدل أبو يوسف والجمهور بأن حرمة الربا ثابتة في حق المسلم والحربي ، أما بالنسبة للمسلم فظاهر لأن المسلم ملتزم احكام الاسلام حيثما يكون ، وأما بالنسبة للحربي فلأنه مخاطب بالحرمات . قال الله تعالى : « وأخذهم الربا وقد نهوا عنه(٣) » .

(١) المقصود بالربا هنا ربا العقود لاربا البنوك والفوائد .

(٢) المبسوط : ٩٥/١٠ ، شرح السير الكبير : ٣ ص ٢٢٣ ، ٤ ص ١٨٨ ، الرد على سير الاوزاعي لابي يوسف : ص ٩٦ البدائع : ٥ ص ١٩٢ ، الفروق للقرافي : ٣ ص ٢٠٧ ، طبعة الحلبي ، غاية المنتهي :٢ ص ٦٤ ، المغني : ٤٥٨/٨ ، التشريع الجنائي الاسلامي : ١ ص٢٨٧.

(٣) النساء : ١٦١ . البدائع : ٧ ص ١٣٠ ــ ١٣٤ ، حاشية ابن عابدين (رد المحتار): ٣ ص ٣٥٠ .

ونحن نفضل الأخذ برأي أبي يوسف ؛ لان الحرام لا يصير حلالاً في أي مـكان ، واستحلال أموال الحربي بطريق الغنيمة يختلف عن أخذها بطريق العقود المدنية التي تغري بارتـكاب الحرام ، وفي هذا ما يدل على سمو تعاليم الاسلام والاحتفاظ بقداستها أمام غـير المسلمين حتى يتأثر الناس بأحـكام الشريعة في أي مكان .

ثانياً — لو دخل مسلم دار الحرب بأمان فأقرضه حربي، أو أقرض حربياً أو غصب أحدهما صاحبه شيئاً ، ثم رجع المسلم إلى دار الإسلام وخرج الحربي إليها مستأمناً ، فلا يقضي القاضي لأحدهما على صاحبه بالدين ولا يرد المغصوب ، لأن المداينة في دار الحرب وقعت هدراً ، لانعدام ولايتنا عليهم وانعدام ولايتهم علينا ، ولأن غصب كل واحد منهما صادف مالاً غير مضمون، فلم ينعقد سبباً لوجوب الضمان(١) .

وفي رأينا أن في هذا إخلالاً بالثقة الواجب توافرها في المعاملات حتى مع غير المسلمين ، لذلك يلزم الحـكم بالدين إذا ثبت ، حتى يكون المسلمون في صورة مثالية دائماً أمام أعدائهم .

ثالثاً — إذا ارتـكب المسلم شيئاً من الأسباب الموجبة للعقوبة في دار الحرب كالزنى والسرقة وشرب الخمر وقذف مسلم أو قتله ، فانه لا يكون مستوجباً للعقوبة عند الحنفية حتى ولو رجع إلى دار الاسلام ؛ لأنه لم يقع الفعل موجباً للعقاب أصلاً لعدم ولاية إمام المسلمين على دار الحرب ، وليس لأمير السرية إقامة الحد عليه إذ لم يفوض في ذلك ، فإذا كان الجيش بقيادة نفس الامام فله إقامة الحد في دار الحرب ، وكذلك إن وقعت

(١) المراجع السابقة في رقم (٢) في الصفحة السابقة .

الجريمة في دار الاسلام، ثم هرب الشخص إلى دار الحرب فلا يسقط عنه إقامة الحد لوقوع الفعل موجباً للعقاب فلا يسقط بالهرب(١) .

أما إذا وقع من المسلم في دار الحرب ما يوجب تعزيراً لا حداً أي مما ليس له عقوبة مقدرة في الشريعة كجرائم الحرب ، والجرائم التي تضر بالمصلحة العامة (٢) ، فان الحنفية نصوا على أنه لا يؤدبه الأمير لأول وهلة ، ولكن ينصحه حتى لا يعود إلى مثل ذلك أملاً للعذر ، فان عصاه بعدئذ أدبه إلا أن يبين في ذلك عذراً ، فحينئذ يخلي سبيله بعد أن يحلف اليمين على قوله (٣) .

استدل الحنفية على رأيهم بحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فإنه كتب إلى عماله أن لا يجلدن أمير الجيش ولا سرية أحداً حتى يخرج إلى الدرب قافلاً لئلا يلحقه حمية الشيطان فيلتحق بالكفار . وكان أبو الدرداء(٤) رضي الله عنه ينهى أن يقام الحدود على المسلمين في أرض العدو مخافة أن تلحقهم الحمية ، فيلحقوا بالكفار ، فان تابوا تاب الله عليهم وإلا كان الله تعالى من ورائهم . وروي عن علقمة (٥) قال : غزونا أرض الروم ومعنا

---

(١) انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ١٠٧ ، الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف : ص ٨١ - ٨٣ ، المبسوط : ١٠ ص ٧٥ ، اختلاف الفقهاء للطبري تحقيق فردريك - ص ٥٩ ، تبيين الحقائق للزيلعي : ٣ ص ٢٦٧ ، الخراج لأبي يوسف : ص ١٧٨ ، البدائع ، المرجع السابق ، العلاقة الدولية في الحروب الاسلامية للاستاذ الشيخ علي قراعة : ص ١١٦ .

(٢) انظر رسالة التعزير في الشريعة الاسلامية للدكتور عبد العزيز عامر : ص٣٦ ، ٢١٤ المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ سلام مدكور : ص ٧٦٤ .

(٣) طوالع الانوار شرح الدر المختار للسندي - ٨ ق ٢٠ .

(٤) هو عويمر بن مالك بن قيس بن أمية الانصاري الخزرجي أبو الدرداء ، صحابي من الحكماء الفرسان القضاة وهو أحد الذين جمعوا القرآن مات بالشام سنة ٣٢ هـ .

(٥) هو علقمة بن مجزز بن الاعور الكناني المدلجي : قائد من الصحابة ، شهد اليرموك وحضر الجابية توفي غريقاً في طريقه إلى الحبشة على رأس جيش سنة (٢٠ هـ) .

حذيفة (١) وعلينا رجل من قريش فشرب الخمر فأردنا أن نحده. فقال حذيفة: تحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم(٢).

وقال جمهور الفقهاء، مالك والشافعي وأحمد وأبو ثور(٣) والإمامية والزيدية والأوزاعي(٤) واسحق(٥): إذا صدر من مسلم موجب حد أو تعزير في دار الحرب فإنه يستحق العقاب عليه؛ إلا أن الحنابلة والامامية قالوا: لاينفذ العقاب إلا في دار الإسلام، وقال الأوزاعي: لاينفذ قطع السارق في دار الحرب. والباقون قالوا: يقام الحد في دار الحرب ولا يؤخر حتى يرجع إلى بلد الإسلام؛ لأن إقامة الحد طاعة. فاذا خيف من إقامة الحد ببلد الحربيين حصول مفسدة فانه يؤخر للرجوع لبلدنا، لاسيما إن خيف عظمها كما يؤخر لمرض، وكذلك لا يقام الحد إن كان بالمسلمين حاجة إلى المحدود، أو قوة به أو شغل عنه(٦) والذمي في هذا كالمسلم لأنه ملتزم بأحكام الشريعة بمقتضى عقد الذمة.

---

(١) حذيفة: هو ابن اليمان بن حسل بن جابر العبسي أبو عبد الله، صحابي من الولاة الشجعان الفاتحين، كان صاحب سر النبي صلى الله عليه وسلم في المنافقين، توفي سنة (٣٦هـ).

(٢) شرح السير الكبير — ٤ ص ١٠٨.

(٣) هو ابراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي، أبو ثور، الفقيه صاحب الامام الشافعي قال ابن حبان: كان أحد أئمة الدنيا فقهاً وورعاً وفضلاً توفي سنة ٢٤٠ هـ.

(٤) هو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي من قبيلة الاوزاع ولد بدمشق سنة ٨٨ هـ. إمام الديار الشامية في الفقه والزهد صاحب مذهب مستقل انتشر في الشام والاندلس ثم انقرض. مات ببيروت سنة ١٥٧.

(٥) هو إسحاق بن ابراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المروزي، أبو يعقوب بن راهويه عالم خراسان في عصره وهو أحد كبار الحفاظ وله تصانيف. توفي عام ٢٣٨هـ.

(٦) راجع الخرشي، الطبعة الثانية: ٣ ص ١١٧، ١٣٦، منح الجليل — ١ ص ٧٢١ المواق — ٣ ص ٣٥٥، الشرح الكبير للدردير — ٢ص ١٦٦، الفروق للقرافي طبعة الحلبي — ٣ص ١٨٤، الأم — ٤ ص ١٦٥ و ٧ ص ٣٢٢،٣٢٣، المهذب — ٢ص ٢٤١، الحاوي=

استدل الجمهور : بأن أمر الله تعالى بإقامة الحد مطلق في كل مكان وزمان ، والمسلم والذمي ملتزمان بأحكام الشريعة . ورد الشافعي رحمه الله على الحنفية بقوله : « فأما قوله : يلحق بالمشركين . فإن لحق بهم فهو أشقى له ، ومن ترك الحد خوف أن يلحق المحدود ببلاد المشركين تركه في سواحل المسلمين ومسالحهم[1] ، التي اتصلت ببلاد الحرب مثل طرسوس ، والحرب وما أشبهها . ومما يوافق التنزيل والسنة ويعقله المسلمون ويجتمعون عليه أن الحلال في دار الاسلام حلال في بلاد الكفر ، والحرام في دار الاسلام حرام في بلاد الكفر ، فمن أصاب حراماً فقد حده الله على ماشاء منه ، ولا تضع عنه بلاد الكفر شيئاً » .

وما روى البيهقي فيما أخرجه عن أبي يوسف عن عمر بن الخطاب من أنه كتب إلى عمير بن سعد الأنصاري[2] وإلى عماله : « أن لا يقيموا حداً على أحد من المسلمين في أرض الحرب حتى يخرجوا إلى أرض المصالحة » . فهو منكر غير ثابت ، وأبو حنيفة يعيب أن يحتج بحديث غير ثابت[3]

=الكبير — ١٩ ق١٠٠ وما بعدها ، المغني — ٨ ص ٤٧٣ — ٤٧٥ . أعلام الموقعين — ٣ ص ١٧ وما بعدها ، البحر الزخار — ٥ ص ٤٠٩ ، النظر في الفقه المقارن الميزان —٢ص١٨١ ، الإيضاح والتبيين :ق ١ من باب الجهاد ، اختلاف الفقهاء للطبري تحقيق شخت — ص٦٤ ، تحقيق فردريك : ص ٥٩ ، الإفصاح — ص ٣٧٧ ، حلية العلماء — ص ٤٥٢ ، المختصر النافع في فقه الامامية — ص ٢٢٠ وما بعدها .

(١) المسالح : مفردها مسلحة ، والمسلحة كالثغر والمرقب وفي الحديث : كان أدنى مسالح فارس إلى العرب العذيب . (راجع تاج اللغة للجوهري — ص ١٨٠) .

(٢) هو عمير بن سعد بن عبيد الأوسي الأنصاري ، صحابي من الولاة الزهاد ، كان عمر يقول : وددت أن لي رجالاً مثل عمير بن سعد أستعين بهم على أعمال المسلمين . توفي نحو سنة ٤٥ هـ .

(٣) الأم — ٤ ص ١٦٥ ، ٧ ص ٢٢٢ — ٢٢٣ .

ومثله ما أخرجه أبو يوسف عن زيد بن ثابت (١) من حديث «لا تقام الحدود في دار الحرب».

ومن أدلة الجمهور أيضاً ما أخرجه البيهقي عن عبد الرحمن بن أزهر عن الزهري (٢) رضي الله عنه قال: رأيت رسول الله ﷺ يوم حنين يتخلل الناس يسأل عن منزل خالد بن الوليد، وأتيَ بسكران فأمر من كان عنده فضربوه بما كان في أيديهم، وحثا رسول الله ﷺ عليه من التراب(٣). وروي أبو داود في المراسيل(٤) عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «وأقيموا الحدود في الحضر والسفر على القريب والبعيد ولا تبالوا في الله لومة لائم»(٥).

وأما الحديث الذي استند إليه الحنفيـة، وهو ما رواه البيهقي عن

---

(١) هو زيد بن ثابت بن الضحاك، الانصاري الخزرجي، أبو خارجـة، صحابي من أكابرهم، ولد في المدينة ونشأ في مكة، كان كاتب الوحي وكان أحد الذين جمعوا القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم له في الصحيحين ٩٢ حديثاً توفي سنة ٤٥هـ.

(٢) هو عبد الله بن عمر بن يزيد بن كثير الزهري، الأصبهاني، قاض من رجال الحديث له مصنفات ولي قضاء الكرج وهي بلدة بين همذان وأصبهان. وتوفي بها سنة ٢٥٢ هـ

(٣) سنن البيهقي مع الجوهر النقي ــ ٩ ص ١٠٣.

(٤) الحديث المرسل: هو مارواه غير الصحابي من التابعين وغيرهم دون ذكر السند إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، فيقول الراوي: قال رسول الله صلى الله وسلم، وأكثر مايطلق المرسل على ماروواه التابعي من رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهو حجة في مذهب المالكية والحنفية (راجع الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير ــ ص ٤٨).

(٥) سنن البيهقي ــ ٩ ص ١٠٤.

جنادة بن أبي أمية(١) رضي الله عنه قال : كنا مع بسر بن أرطاة(٢) في البحر ، فأتيَ بسارق يقال له مُصْدِر قد سرق بختية(٣) فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا تقطع الأيدي في السفر ، ولولا ذلك لقطعته ، قال البيهقي في هذا الحديث : هذا إسناد شامي وكان يحيى بن معين(٤) يقول: أهل المدينة ينكرون أن يكون بسر بن أرطاة . وقال يحيى : بسر بن أرطاة رجل سوء(٥) .

وقد استند الحنابلة في تأخير إقامة الحد إلى بلاد الإسلام إلى هذا الحديث والأثر السابق عن عمر ، وقالوا : ذلك هو إجماع الصحابة رضي الله عنهم(٦) . وقد عرفنا المطاعن التي في الروايتين .

وبالبحث في التاريخ الإسلامي عثرنا على ما يؤيد مذهب الجمهور .

---

(١) جنادة بن أبي أمية مالك الأزدي الزهراني هو قائد بحري صحابي من كبار الغزاة في العصر الأموي ، وهو ممن شهد فتح مصر ودخل جزيرة رودس فاتحاً سنة ٥٣ هـ ، وتوفي بالشام سنة (٨٠ هـ) .

(٢) هو بسر بن أرطاة قائد فتاك من الجبارين ، ولد بمكة قبل الهجرة ، وأسلم صغيراً شهد فتح مصر . مات في دمشق سنة (٨٦ هـ) .

(٣) البخت بالضم الإبل الخراسانية تنتج من بين عربية وفالج ، معرب وقيل إن البخت عربي ، والبختي واحد البخت والانثى بختية (راجع البستان : ١ ص ١٠٧) .

(٤) هو يحيى بن معين بن عون من أئمة الحديث ومؤرخي رجاله ، نعته الذهبي بسيد الحفاظ عاش ببغداد وتوفي بالمدينة سنة ٢٣٣ هـ .

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ١٠٤ .

(٦) الشرح الكبير ــ ١٠ ص ١٥٠ ، ١٥٣ ، أعلام الموقعين ــ ٣ ص ١٨ .

جاء في وصية أبي بكر(١) لعكرمة(٢) حين وجهه إلى عُمان : « يا عكرمة سر على بركة الله . . . . ولا تَمدِنَّ معصية بأكثر من عقوبتنا فإن فعلت أثمت ، وإن تركت كذبت ، ولا تؤمنّن شريفاً دون أن يكفل بأهله . . . . »(٣).

ونحن نؤيد مذهب الجمهور حرصاً على الفضيلة والشرف ، والأمانة وحفظ الأنفس ، وهو مقتضى إطلاق نصوص القرآن وسنة الرسول ﷺ الفعلية ، دون استثناء أحد في دار الإسلام أو دار الحرب .

ومن الحوادث المشهورة في هذا الموضوع والواقعة في بلاد العدو أن سعد بن أبي وقاص هَمَّ يوم القادسية بجلد أبي محجن الثقفي(٤) حينما شرب الخمر ، وقد حبسه في القيد لولا أن سلمى ابنة خَصَفة أطلقت سراحه ليقاتل مع المسلمين بعد أن عاهدها على أن يرجع إلى القيد ، ثم عفا عنه سعد ، وقال : لا والله لا أضرب اليوم رجلاً أبلى الله المسلمين ما أبلاهم ، وخلى سبيله ، فقال

---

(١) هو عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن كعب التيمي القرشي أبو بكر ، أول الخلفاء الراشدين وأول من آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم من الرجال وأحد أعاظم العرب ولد بمكة ، شهد الحروب مع النبي صلى الله عليه وسلم واحتمل الشدائد وبذل الاموال . توفي سنة ١٣ هـ .

(٢) هو عكرمة بن أبي جهل عمرو بن هشام المخزومي القرشي من صناديد قريش في الجاهلية والاسلام ، استشهد في اليرموك سنة ١٣ هـ .

(٣) عيون الأخبار لابن قتيبة : ١ ص ١٠٩ .

(٤) هو عمرو بن حبيب بن عمرو بن عمير بن عوف أحد الابطال الشعراء الكرماء في الجاهلية والاسلام ، أسلم سنة ٩ هـ ، كان منهمكا في شرب النبيذ فحده عمر مراراً ، ثم نفاه إلى جزيرة بالبحر ، فهرب ولحق بسعد بن أبي وقاص وهو بالقادسية يحارب الفرس . فكتب اليه عمر أن يحبسه فحبسه سعد عنده .. القصة المذكورة . ترك النبيذ بعد امتناع سعد من إقامة الحد عليه وقال : « كنت آنف أن أتركه من أجل الحدا » مات سنة ٣٠ هـ .(راجع الاعلام للزركلي الطبعة الثانية : ٥ ص ٢٤٣) .

أبو محجن : قد كنت أشربها إذ يقام علي الحد وأطهر منها ، فأما إذ بهرجتني[١] فوالله لا أشربها أبداً[٢].

ثم إن مذهب الحنفية يمكن الافلات من العقوبة مما يؤدي إلى كثرة ارتكاب الجرائم ، وإمكان النجاء من العقاب فيتذرع المجرمون بهذا المذهب وتشيع المفاسد ، لا سيما في مثل ظروف اليوم نظراً لسهولة المواصلات وإمكان هرب المجرم من بلد إلى آخر[٣] . والدول اليوم وإن كانت تسير على مبدأ إقليمية القضاء (محاكمة المجرم وتوقيع العقاب عليه) إلا أنه قد يمتد حق الدولة في القضاء إلى خارج إقليمها استثناء استناداً مثلاً إلى سيادتها الشخصية على رعاياها الموجودين في الخارج . وبذلك فلا يفلت المتهم من العقاب ولا يفر من وجه العدالة[٤].

وإذن : فيجوز إقامة الحدود والتعازير في دار الحرب، ويجوز تأخيرها إلى دار الإسلام عند الخوف من حصول مفسدة ، يفعل قائد الجيش مايراه بحسب السياسة الشرعية ، مراعياً محظور هرب المتهم إلى بلاد العدو ومحظور الإفلات من العقاب . وبناء على مذهب الحنفية في القول بعدم تحريم الربا وعدم إقامة الحدود في دار الحرب فإنه يكون للحرب أثر في وقف تطبيق الأحكام الشرعية ، وهذا يعد من الآثار الهامة للحرب ومن المعاني السياسية في رأي بعض فقهائنا ، وإن كنا قد خالفناه بحسب المبدأ وتركنا الأمر فيه لولي الأمر .

---

(١) بهرج الدماء : أهدرها ، ومعنى قوله أي أهدرتني بإسقاط الحد عني ، ومنه « بهرج دم ابن الحارث » أي أبطله ــ (راجع أعلام الموقعين : ٣ ص ١٨) .

(٢) انظر تفصيل القصة في فتوح البلدان للبلاذري ــ ص ٢٦٧ ، وعيون الاخبار ــ ١ ص ١٨٧ ، وفتوح الشام للواقدي ــ ٢ ص ١٢٢ ، والخراج : ص ٣١ .

(٣) راجع القانون الجنائي للدكتور علي راشد : ص ٧٤ .

(٤) القانون الدولي العام للدكتور أبو هيف : ص ١٧٣ .

مقارنــــة :

مذهب الحنفية الذي لا يجيز توقيع العقاب على المجرمين في دار حرب يتفق مع النزعة الحديثة لقاعدة إقليمية التشريع الجنائي ، بمعنى أن هذا التشريع يحكم كل ما يقع على إقليم الدولة من الجرائم أياً كانت جنسيــــة مرتكبها ، وأنه على العكس لا سلطان له على مايقع من الجرائم في الخارج وهذه القاعدة تتفق مع مبدأ إقليمية سيادة الدولة . والسيادة دائماً إقليمية وهي القاعدة المعمول بها في الشرائع الحديثة (١) .

أما مذهب الجمهور الذي يجيز إقامة الحدود في دار الحرب ، فهو يتفق مع المبدأ الذي كان ســـائداً في الشرائع القديمة ، وهو مبدأ شخصية القوانين الجنائية . ومقتضاه أن أحكام التشريع الجنائي للدولة تتبع رعاياها وتحكمهم أينما وجدوا ، وأنها على العكس لا تسري على الأجانب ، وإن ارتكبوا جرائمهم فوق إقليم الدولة ، إلا أنه يلاحظ أن جمهور الفقهاء خلافاً لأبي حنيفة ومحمد يخالفون الشق الأخير من هذا المبدأ ، فإن المستأمن والمعاهد إذا ارتكب أحدهما جريمة في دار الإسلام ، فإنه يعاقب عليها وتنطبق عليه أحكام الشريعة في المعاملات والجنايات(٢) .

ويلاحظ أن التطور الحديث يتجه نحو جعل التشريع الجنائي للدولة ذا اختصاص عالمي ، بحيث يسري على الجريمة أياً كان مكان وقوعها ، وأياً كانت جنسية مرتكبها متى ضبط هذا الأخير فوق إقليم الدولة(٣) وحينئذ تتفق الشريعة الإسلامية مع هذا التطور .

---

(١) راجع القانون الدولي للدكتورين حامد سلطان وعبـد الله العريان : ص ٥٥٥ ، والنظم السياسية للدكتور ثروت بدوي — ص ١٣٨ .
(٢) راجع مباحث الحكم عند الأصوليين للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٢٠١ .
(٣) موجز القانون الجنائي للدكتور علي راشد — ص ٧٥ .

مدى تقديرنا لنظام تقسيم الدنيا الى دارين .

سوف نبحث هنا جانبين :

أولاً — تبرير هذه الفكرة عند واضعيها الفقهاء.

ثانياً — رأينا في التقسيم المذكور.

أولاً — تبرير فكرة تقسيم الدنيا الى دارين .

قسم فقهاؤنا الكرة الأرضية إلى دارين مدفوعين إلى ذلك بدافعين :

أولهما : حاجة المسلمين في أول أمرهم إلى توحيد جهودهم وتوجيه قواهم نحو عدو خارجي مشترك من أجل المحافظة على كيان الإسلام في بدء تكوينه في بلاد العرب . ومن هنا اعتبروا بلاد الترك وبلاد الهند بالنسبة إلى بلاد العرب بلاد أعداء .

ثانيهما : تأصيل فقهي لواقع العلاقات التي كانت بين المسلمين وغيرهم والتي كانت الحرب في الغالب هي الحكم الوحيد في شأنها مالم تكن هناك معاهدة ، ولم يكن لهم في ذلك سند تشريعي كما رأينا ، فان الواقع شيء والتشريع شيء آخر . فهم صوروا لنا حالة الحرب الفعلية بين العرب وغيرهم كالفرس والروم في ذلك الزمن ، دون أن تتوقف بعدئذ حملات العرب على عدوهم بسبب عدوانهم فاعتبرت بلادهم أرض حرب (١) ، إذ أن نار الحرب إذا اتقدت وأورثت المداوات ، فلما تنطفىء جذوتها أو يخمد لهيبها وتستمر زمناً هدف كل من الفريقين ، وقد ظل هذا الواقع المر إلى عصر الاجتهاد الفقهي وإلى ما بعده ، حتى إن البلاد الإسلامية كانت مسرحاً لمعارك عنيفة أوشكت القضاء على الإسلام ، لولا عناية الله القدير .

---

(١) مقال أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة في المجلة المصرية للقانون الدولي عام ١٩٥٨ — ص ١٤ وما بعدها ، التاريخ السياسي للدولة العربية للدكتور ماجد : ٢ ص ٢٦٧ ، الحرب والسلام في الشريعة الاسلامية للاستاذ خدوري — ص ٥٢ .

كان الأعداء يثيرون هذه الحروب في حلقات متسلسلة ، فمن صنيع الروم والفرس إلى وحشية المغول والتتر ، إلى تعصب الصليبيين في القرون الوسطى ، إلى طمع المستعمرين في العصر الحديث . وقد سبق آنفاً أن أشرنا إلى ذلك موجزاً .

والحقيقة أن هذا التقسيم لم يرد به قرآن ولا سنة ، وأن الجهاد لم يكن العلاقة الطبيعية بين المسلمين وغيرهم ، وإنما دعا الإسلام أولاً إلى نشر عقيدته بالطرق الودية السلمية ، كما لاحظنا من آيات السلام ، الجهاد مجرد وسيلة لحماية الدعوة والدفاع عن النفس[١] ، كما ظهر في أول آية نزلت بشأنه مع بيان مبرراته على خلاف الأصل السلمي وبدافع الضرورة ، ومن أجل المحافظة على حق البقاء ، وهي قوله تعالى: « أذن للذين يقاتلون »[٢]. وقد فصلنا ذلك قريباً .

وفي صدد المقارنة لا نجد غرابة لتقسيم الفقهاء السابق فقد كان القانون الروماني يقسم الأشخاص إلى وطنيين ولاتينيين وأجانب ، وكان الأجانب يسمون في الأصل « الأعداء » : وهم عبارة عن سكان البلاد المجاورة لروما والكائنة بالجهة الأخرى من نهر التبر ، وإذا لم يرتبط هؤلاء الأجانب بروما بمعاهدة ، أو محالفة ، كان لأي قادم أن يستولي عليهم ، كما يستولي على أي مال مباح[٣] . إذ لا يعترف بشخصية قانونية لهم ، ويستوي في نظر الرومان أن يكون الشخص غير حر أو أجنبياً ، وكانوا يطلقون عليه

---

(١) راجع التشريع الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر عودة ـ ١ ص ١١٨ .

(٢) الآيات ٣٩ ـ ٤٢ من سورة الحج .

(٣) انظر القانون الروماني للاستاذين للدكتورين بدرين والبدراوي ـ ص ١٩٨ .

« العدو » فيجوز الاستيلاء عليه باعتباره رقيقاً[١] .

وهكذا فكأن العالم ينقسم في نظر الرومان إلى دور ثلاثة : دار الوطنيين الرومان . ودار الأجانب أو الأعداء . ودار المعاهدين .

وكذلك كان الأمر في المجتمعات السياسية القديمة ، فلم يكن الأجنبي مركز قانوني ، فكان اليونانيون القدماء ينظرون إلى غير اليونانيين أو (البرابرة) — كما كانوا يسمونهم — نظرتهم إلى الأعداء الذين أعدتهم الطبيعة ليكونوا خدماً وعبيداً لليونانيين ، فكان الأجنبي يهدر دمه وتستباح أمواله[٢] .

ثانياً — رأينا في تقسيم الفقهاء للدنيا إلى دارين :

وإذ قد عرفنا أن هذا التقسيم مبني على أساس الواقع ، لا على أساس الشرع ومن محض صنيع الفقهاء في القرن الثاني الهجري ، وأنه من أجل ترتيب بعض الأحكام الشرعية في المعاملات ونحوها ، وأن الحرب هي السبب في هذا التقسيم ، فيمكننا أن نقول : إن دار الحرب هي مجرد منطقة حرب ومسرح معركة بالنسبة لدار الإسلام التي فرضت عليها الأوضاع في الماضي أن تتكتل ، وأن تعتبر البلاد غير الإسلامية في مركز العدو الذي برهنت الأحداث على نظرته العدائية للمسلمين ، فهو تقسيم طارىء بسبب قيام حالة الحرب أو الحرب نفسها ، فهو ينتهي بانتهاء الأسباب التي

---

(١) أبو هيف المرجع السابق — ص ٦٧ وما بعدها ، القانون الدولي الخاص الدكتور عز الدين عبد الله ، الطبعة الثالثة — ١ص ١١ ، الدكتور العمري في المرجع السابق — ص ١٨١ وما بعدها القانون الروماني للاستاذين بدر وبدراوي : ص ٧٢ .

(٢) راجع أصول القانون الدولي للاستاذين الدكتورين حامد سلطان وعبد الله العريان : ص ٣٢٠ . وانظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٦٩ ، أصول القانون الدولي الخاص للدكتور محمد كمال فهمي — ص ٢٢٢ .

دعت إليه . والحقيقة أن الدنيا بحسب الأصل هي دار واحدة كما هو رأي الشافعي . ولهذا قال مع جمهور الفقهاء : إن الحدود تجب على المسلم أينما وقع سببها . أما الحنفية فإنهم اعتبروا الأصل أن الدنيا داران . ولذا لم يوجبوا إقامة الحدود على المسلم في دار الحرب ، ورتبوا على ذلك أحكاماً أخرى[١] .

فليس المراد من التقسيم أن يجعل العالم تحت حكم دولتين ، أو كتلتين سياسيتين : إحداهما: تشمل بلاد الإسلام تحت حكم دولة واحدة، والأخرى: تشمل البلاد الأجنبية في ظل حكم دولة واحدة ، وإنما هو تقسيم بحسب توافر الأمن والسلام المسلمين في دارهم ، ووجود الخوف والعداء في غير دارهم كما قال أبو حنيفة . ودار الإسلام قد تتعدد حكوماتها ودار الحرب تشمل كل البلاد الأجنبية مع اختلاف الدول التي تحكمها[٢]. وليس المقصود من التقسيم أيضاً أن يتخذ دليلاً — كما فهم المستشرقون — على أن المسلمين أهل غارات وحروب ، ما دام يوجد في هذا الوجود غير المسلم[٣] . أو أن هذا التقسيم هو تقويم البلدان الإسلامي كما يقول جولد تسيهر[٤] .

والخلاصة في رأينا : أن أساس اختلاف الدارين هو انقطاع العصمة . وأما تغاير الدينين — الإسلام وعدمه — فليس هو مناط الاختلاف ، وإنما

---

(١) انظر تأسيس النظر للامام أبي زيد الدبوسي الحنفي : ص ٥٨

(٢) انظر التشريع الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر عودة : ١ ص ٢٩١ . نظرية الحرب في الاسلام في مجلة القانون الدولي للاستاذ محمد أبو زهرة ، عام ١٩٥٨ : ص ١٨

(٣) الاسلام ومستر سكوت : ص ٦٣ .

(٤) العقيدة والشريعة : ص ١٠٦ ، ١٢٥ .

مناطه الأمن والفزع كما بينه أبو حنيفة فيما سبق . فالدار الأجنبية أو دار الحرب : هي التي لم تكن في حالة سلم مع الدولة الإسلامية[١] ، وهذا أمر عارض يبقى بقيام حالة الحرب وينتهي بانتهائها .

وبذلك يلتقي القانون الدولي والشريعة الإسلامية في اعتبار أن الدنيا دار واحدة ، وأن الحرب أمر عارض يقيم حالة عداء مؤقت بين بلدين ، فإذا ما انتهت الحرب زالت معها هذه الحالة . وحينئذ يتضح لكل إنسان أن كلمة (الحربي) ، بحسب اصطلاح الفقهاء المسلمين ، لا يلزم أن ترادف كلمة (عدو) دائماً .

---

(١) السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٧٦،٦٩ ، قارن مجيد خدوري : ص ١٧٠ فانه يعتبر دار الحرب في عداء دائم مع دارالاسلام وهذا خطأ فان العداء مؤقت ومحدد في منطقة القتال .

المبحث الثاني

هل للحرب أثر في ايجاد حالة حياد في الاسلام

يظن بعض القانونيين أنه لا مجال للاعتراف بما يسمى « بحالة الحياد » في الإسلام، بناء على ما رأيناه من تقسيم الدنيا إلى دارين عند فقهائنا (١) . ونحن على العكس من ذلك نرى أن الإسلام يقر بوجود الحياد. وهذا ما نريد إثباته . إلا أنه من الضروري أن نمهد لذلك بكلمة عن تاريخ الحياد ، ووقت بدئه والغرض منه ، وأنواعه في القانون الدولي.

تمهيد — تاريخ الحياد :

وجد موقف الحياد أو موقف عدم الانحياز من العصور القديمة ، فيكفي أن يواجه الفرد أو جماعة من الأفراد بعدم الاكتراث نزاعاً بين أفراد أو جماعات متجاورة باعتباره أمراً لا يخصها ، حتى تظهر لنا صورة عدم الانحياز ، وهي الصورة الأولى للحياد أي على أنه واقعة مادية سياسية، أما باعتباره واقعة قانونية فليس تاريخه بالتاريخ القديم ؛ بل إن لفظة « حياد » نفسها لم تعرف إلا في أوائل القرن السابع عشر ، ولم تتداول بين علماء القانون ورجال السياسة إلا في أواسط القرن الثامن عشر حينما استعملها « فاتيل » للتعبير عن فريق الدول غير المشتبكة في الحرب .

ويمكن القول بأن الحياد كواقعة قانونية لها نتائجها وآثارها القانونية

(١) راجع الحرب والسلام في الشريعة الاسلامية للاستاذ خضوري : ص ٢٥١ .

لم تتضح معالمه إلا عام ١٧٨٠ م حين أنشأت كاترين الثانية قيصرة روسيا ما سمي بعصبة المحايدين للحد من سيطرة انجلترا وتدخلها في حرية تجارة وملاحة المحايدين بالبحار (١) .

ماهية الحياد ووقت بدئه :

المحايد : هو الشخص الذي لا ينحاز أو الشخص الذي يرفض الأخذ بإحدى فكرتين متعارضتين ، والحياد بهذه الصورة وجد منذ وجدت الحروب والمنازعات فهو واقعة مادية قبل أن يكون نظاماً قانونياً . والحياد كنظام قانوني : هو الحالة القانونية التي توجد فيها الدولة التي لا تشتبك في حرب قائمة ، وتستبقي علاقتها السلمية مع الطرفين المتحاربين . وبعبارة أخرى ، الحياد كنظام قانوني : هو مجموعة القواعد القانونية الدولية التي تنظم العلاقات المتبادلة بين الدول المحاربة والدول غير المشتركة في الحرب ، وتمتنع بموجبه إحدى الدول عن الاشتراك في الحرب التي قد تنشب بين دولتين أو أكثر ، وعن تقديم المساعدة لها . فالحياد كنظام قانوني : ينطوي على حقوق وواجبات ، ثم إنه من الأعمال التي تدخل في خصائص سيادة الدولة ، وتملك إقراره بحرية تامة وفقاً لمقتضيات مصالحها وظروفها الخاصة . وهذا هو مايطلق عليه حق الحياد(٢) .

---

(١) أوبنهايم — لوترباخت : ٢ص ٤٩٢ وما بعدها ، سفارلين: ص ٣٠٤ ، قانون الحرب والحياد ، جنينة ص ٤٦١ ، ورسالة الدكتور حامد سلطان في تطور مبدأ الحياد ص ٣١٥ ، بحث الدكتورة عائشة راتب « النظرية المعاصرة للحياد » في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الاول ١٩٦٢ ، : ص ١٨٢ ، ١٨٦ .

(٢) أوبنهايم المرجع السابق ٢: ص ٥١٩ وما بعدها ، بريجز : ص ١٠٣٨ ، جنينة في المرجع السابق : ص ٤٥٣ ، رسالة الدكتور حامد سلطان ، المرجع السابق: ١١١ ومابعدها ، الدكتور حافظ غانم : ص ٦٣٥ ، « النظرية المعاصرة للحياد » المرجع السابق : ص ١٨٠ ومابعدها .

فلا توجد حالة الحياد إذن إلا في حال قيام حرب بالمعنى الصحيح وذلك بأن تعلن[1] الدول التي تريد الوقوف على الحياد بأنها لا تريد الدخول في الحرب القائمة ، أو تتخذ صراحة جانب الحياد . ويبدأ حياد الدول المحايدة، وتبدأ التزاماتها بواجبات الحياد من تاريخ علمها بقيام الحرب ، واتضاح أنها لاتريد الدخول فيها . ولهذا جرت عادة الدول أن تعلن الدولة المحاربة الدول الأخرى بقيام الحرب ، فتتاح لها بذلك فرصة علمها بها ، وإعلان حيادها أو على الأقل اتخاذها صراحة جانب الحياد[2] .

ويترتب إذن على قيام الحرب بين دولتين أو أكثر أن تنقسم العائلة الدولية إلى فريقين : فريق المحاربين ويشمل الدول المشتبكة في الحرب . وفريق غير المحاربين والمعترف لهم بصفة الحياد ، ويشمل باقي الدول الأعضاء في العائلة الدولية .

غير أن الحياد بالمعنى التقليدي السابق أصبح في رأي البعض لاينسجم من الناحية المنطقية مع التنظيم الجديد للمجتمع الدولي ، ومع قيام العلاقات المتداخلة بين الدول سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية، ثم مع ما أوجبه ميثاق الأمم المتحدة من التزامات الضمان الجماعي والاشتراك في تدابير القمع . تلك الالتزامات التي تحتم تعاون الدول المشتركة في الأمم المتحدة لرد الاعتداء الواقع على إحداها وصون الأمن ، حتى كأنه يمكن القول : إنه لا حياد مع الضمان الجماعي ولا ضمان جماعياً مع الحياد ، ثم إن

---

(١) القواعد الدولية لاتطالب الدول باعلان رغبتها في صورة معينة ، وإن كان العرف الدولي قد جرى على إصدار الدولة إخطاراً رسمياً برغبتها في أن تقف موقف الحياد في الصراع الدائر . (انظر بحث « النظرية المعاصرة للحياد » المرجع السابق : ص ١٨١) .

(٢) اوبنهايم، المرجع السابق : ٢ ص ٥٣٣ ، جنينة (قانون الحرب) : ص ٤٠٤ — ٤٠٥ ، رسالة تطور مبدأ الحياد للدكتور حامد سلطان : ص ١١٣ ، ١١٥ .

الحرب الكلية الحديثة جعلت من الصعب تحديد مركز المحايد ، وبالتالي أنقصت من الدول المحايدة ، وزادت من حقوق المحاربين ، وقد قضت الحرب العالمية الثانية على نظام الحياد في بضعة أشهر . ومع ذلك فان الحياد يظل ممكناً إذا كانت الدولة في حالة حياد دائم كسويسرا ، أو إذا عجز مجلس الأمن عن اتخاذ تدابير القمع نظراً لاستعمال إحدى الدول الكبرى حقها في الاعتراض (١) ... ونحن نؤيد الرأي القائل (٢) بأن نظام الحياد لا يتعارض إطلاقاً مع نظام الأمن الجماعي الوارد في ميثاق الأمم المتحدة ،ويمكن معالجته كنظام إقليمي يتفق مع روح الميثاق،وصياغته التي سمحت بوجود النظم الإقليمية التي تهدف إلى المحافظة على السلم والأمن في أقاليم معينة . وإذا كانت الجماعة الدولية الحاضرة قد اعترفت بتوافق الأحلاف العسكرية مع نظام الأمن الجماعي ، فمن المؤكد أن الحياد الدائم — وهو نظام يهدف إلى المحافظة على السلم في أقاليم معينة — لا يتعارض أبداً مع أحكام الميثاق ، لأن الامتناع أو العمل السلبي يعد كالعمل الإيجابي في تدعيم السلم ، وتحقيقه في المجتمع الدولي . ويصدق هذا القول على الحياد العادي أيضاً ، ويمكن للدول الأعضاء الأخذ بنظام الحياد حينما يفشل مجلس الأمن أو الجمعية العامة

---

(١) الدكتور حامد سلطان ، المرجع السابق :ص ٣٣٤ ، الدكتور حافظ غانم :ص٦٣٢ ـ ٦٣٣ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٧٤٤ ، سفارلين (الحياد والحرب الكلية والأمن الجماعي) ص ٣٦٤ ـ ٣٧١ ، ويزلي (نفس الموضوع) : ص ٦١٨ .

(٢)انظر تفصيل هذا الرأي في بحث« النظرية المعاصرة للحياد »للدكتورة عائشة راتب ، وكيف وفقت بين أحكام الميثاق ومبدأ منع الحروب ونظرية الامن الجماعي ، واشتراك كافة الدول الاعضاء في دفع العدوان على إحداها . وذلك في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الاول السنة ١٩٦٢ : ص ٢٥٣ ـ ٢٧١ ، ٢٧٧

في إقرار السلم والأمن الدولي. أما الالتزام القانوني في المساهمة في الإجراءات الجماعية لقمع الحرب ، حتى ولو طلبها المجلس من دولة محايدة فهو غير موجود أصلاً لتعليق الميثاق نفاذه على قيام المجلس بعقد الاتفاقات العسكرية اللازمة مع الدول الأعضاء — وهي اتفاقات لم يتم عقدها حتى الآن — وحينئذ فالحياد موجود وممكن قانوناً وفعلاً . وإذا كان ميثاق الأمم المتحدة لا يعترف صراحة بنظام الحياد إلا أن هذا النظام بشكليه الدائم والمؤقت يمكن تواجده ترتيباً على إجراءات الأمن الاختيارية الواردة في الميثاق ، وعلى تصريح الميثاق بجواز استخدام القوة في أحوال معينة . وإذن فنظام الحياد ليس استثناء أو خروجاً على نظام الأمن الجماعي بصورته الحالية ، وليس هو فقط أحد أشكال هذا النظام ، وإنما هو نظام قانوني قائم بذاته يكمل عمل النظام الأول بصورته الناقصة التي نص عليها الميثاق ، فكل منهما يهدف إلى تحقيق هدف المحافظة على السلم إلا أن الأول أثره عام والثاني أثره محدود في نطاق معين .

الغرض من الحياد :

تتخذ الدول موقف الحياد لتجنب نفسها ويلات حرب لا مصلحة لها في الدخول فيها ، ولا فائدة تجنيها من ورائها . وتلتزم مقابل ذلك بالامتناع عن تقديم المساعدة لأي من طرفي الحرب ، وبعدم التحيز لأحدهما ضد الآخر ، وهذا هو هدف الحياد المؤقت (١) .

أنواع الحياد :

الواقع أن الحياد من نوع واحد ، الحقوق فيه واحدة الدول جميعاً ،

(١) رسالة تطور مبدأ الحياد : ص ٢٦ ، ٣٣٤ ، أبو هيف : ٦٧٩ ، ٦٨٨ .

والواجبات كذلك . وانما جرت الأقلام بذكر تقسمات مختلفة للحياد ، بعضها لا يعبر عن اختلاف في طبيعة النظام ، وبعضها وإن كان فيما مضى يعبر عن اختلاف في طبيعة الحياد أو في مشتملاته ، إلا أنه لم يعد يعبر عن حقيقة واقعة في الوقت الحاضر . (١)

وسنبين هنا الفرق بين نوعين من الحياد فقط ، هما الحياد الدائم والحياد المؤقت حتى نتعرف على حكم الإسلام فيهما .

الحياد العادي المؤقت أو الحياد بالإرادة المنفردة : مؤداه بقاء الدولة بعيداً عن حرب قائمة بين دولتين أو أكثر ، وامتناعها عن مساعدة أحد الفريقين المتحاربين ضد الآخر مقابل عدم إقحامها في القتال القائم وتجنيبها ويلاته . واذن فقواعد الحياد تفترض وجود حالة حرب بالمعنى المتعارف عليه قانوناً ، وتمتنع الدولة المحايدة عن الاشتراك في القتال ، وقواعد الحياد تخاطب الدول ذات السيادة (لا الأفراد) والحياد لا يوجد ولا يستمر إلا بناء على رغبة الدول المحايدة ، وهذه هي خواص الحياد .

أما الحياد الدائم : فهو مركز قانوني توضع فيه الدولة بالاتفاق مع الدول الأخرى ، وتترتب عليه من جانبها التزامات تقيد في بعض النواحي حريتها في ممارسة سيادتها الخارجية . فهو يحرم عليها الاشتراك في أي حرب ضد أي دولة ، إلا إذا كان ذلك لدفع اعتداء واقع عليها مباشرة ، ولا يكون وضع الدولة في حياد دائم إلا بمقتضى معاهدة تشترك فيها مع دول أخرى تعتبر ضامنة لهذا الحياد (٢)

---

(١) اوبنهايم : ٢ ص ٥٢٧ ــ ٥٢٩ ، جنينة : ص ٤٥٧ .

(٢) أوبنهايم : ٢ ص ٥٢٧ ــ ٥٢٨ ، رسالة تطور مبدأ الحياد للدكتور حامد سلطان : ص ١٢٣ ، أبو هيف : ص ١٩٨ ، النظرية المعاصرة للحياد للدكتورة عائشة راتب في مجلة القانون لسنة ١٩٦٢ : ص ١٩٣ ــ ١٩٨ وما بعدها .

فالفرق بين الحيادين ليس مجرد فرق في مدة الحياد ، بمعنى أن الحياد العادي يكون مؤقتاً ، في حين أن الحياد الدائم يبقى ما بقيت الدولة ، ولكنه فرق في طبيعة كل منها . فالحالة الأولى : حالة عرضية لاتترتب إلا عند وجود حرب وثبوت عدم اشتراك الدولة فيها . والحالة الثانية : حالة دائمة تترتب ، لا على وجود حرب أو عدم وجودها ، وإنما على معاهدة سابقة تلتزم فيها الدولة المحايدة حياداً دائماً بعدم الدخول في حرب أو إتيان عمل يجرها إلى الحرب (١) . وكذلك لايجوز لها ترك هذا الحياد إلا في ظروف معينة ، ويلتزم المحاربون باحترام حقوقها وبعدم الاعتداء على أقاليمها (٢) .

وهناك دولتان باقيتان في حالة حياد دائم في الوقت الحالي : هما سويسرا الذي بدأ حيادها سنة ١٨١٥ م بإقراره في مؤتمر فيينا ، والنمسا التي قرر دستورها سنة ١٩٥٦ وضعها في حالة حياد دائم ، وقامت بإعلان حيادها الدول المختلفة التي وافقت عليه (٣) . والسبب في انكماش فكرة الحياد أن الدول المتحاربة لم تحترم نظام الحياد ، فقد انتهك الحلفاء في الحرب العالمية الأولى حياد الدول المحايدة ، مثل بلجيكا واللوكسمبورغ ، وأهدرت سيادتهم واقتحمت أراضيهم واكتووا بنار الحرب . وتكرر الأمر في الحرب العالمية الثانية ، حتى إن هذه الحرب عصفت بجميع أصول الحياد الثابتة ، ولا سيما في الولايات المتحدة (٤) .

---

(١) جنينة (قانون الحرب) : ص ٤٥٩ ، سفارلين : ص ٣٧١ .

(٢) بحث الدكتورة عائشة راتب ، المرجع السابق : ص ٢٠٤

(٣) مبادىء القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم طبعة ١٩٦١ : ص٢٦٦ ، « النظرية المعاصرة للحياد » المرجع السابق : ص ٢٠٣

(٤) أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٧٤٣ ، سفارلين : ص ٣٦٤ ، حقيقة الحرب العالمية لموريل : ص ٥٤ .

هذا هو الحياد في القانون الدولي منذ نشأة نظامه إلى الحد الذي تطور اليه في الوقت الحاضر .

فما هو موقف الاسلام بالنسبة لنظام الحياد ؟

الواقع أن الحياد كنظام قانوني ومن خصائص سيادة الدولة لم يعرف إلا حديثاً كما لاحظنا في تاريخ الحياد ، ولكننا نلتمس في الاسلام وجود فكرة لمبدأ الحياد تشبه نظام الحياد الحالي ، لنعرف مدى إقرار هذا النظام من الناحية الشرعية ، وعندئذ فالذي نطلق عليه صفة الحياد قبل ظهوره كنظام قانوني : هو الحياد المعتبر كواقعة مادية سياسية ، ولكن الشرع أقره لوجود حالة سلام في بعض البلاد كالحبشة ونحوها . وقد عرفنا سابقاً أن العصور القديمة عرفت الحياد كواقعة مادية سياسية ، إلا أنها كما يبدو ، لم تعرفه كنظام قانوني من نظم القانون الدولي إلا في أواخر العصور الوسطى حينما نادى جروسيوس بنظرية الحروب العادلة والحروب غير العادلة .

وإذا كان الإسلام يعترف بالحياد كواقعة مادية فانه لامانع في رأينا من الاعتراف به كنظام قانوني ؛ لأن العبرة بالنتائج . وأدلة ذلك تظهر مما يأتي :

بناء على ما حققناه قريباً من أن الأصل في العلاقات مع غير المسلمين هي السلم ، وأن تقسيم الدنيا إلى دارين أمر طارىء بسبب الحرب ، وليس شرعاً دائماً ، فإننا نقرر مشروعية ماظهر حديثاً من مبدأ الحياد « في الإسلام » ودليلنا على ذلك في الجملة :

هو القرآن الكريم . يقول الله عز وجل « فمالكم في المنافقين فئتين والله أركسهم ... ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا

تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله ، فإن تولوا فخـــذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم ولياً ولا نصـيراً . إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ، ولو شاء الله لسلطهم عليـكم فلقاتلوكم ، فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السَّلَمَ ، فما جعل الله لكم عليهم سبيلا ..»[1].

ومعنى أركسهم : ردهم إلى الكفر والقتال ، يصلون : يتصلون ، حصرت صدورهم : ضاقت عن قتالكم وقتال قومهم ، السلم : الاستسلام والسلام .

نزلت هذه الآية بعد فتـح مكة بعد أن انقطعت الحروب ، فهي من الآيات المحـكمات التي لم يتطرق اليها النسخ[2] . وهي تعـني أن الله تعالى أوجب قتل غير المسلم في الحرب ، إلا إذا كان معاهداً أو داخلا في حكم المعاهد (بأن كان حليفاً لمعاهد لنا) ، أو تاركاً للقتال ، فان هؤلاء لا يجوز قتلهم . وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن الذين استثناهم الله تعالى : هم من الكفار الذين كانوا كلهم حرباً للمؤمنين ، يقتلون كل مسلم ظفروا به إذا لم يمنعه أحد ، فشرع الله للمؤمنين معاملتهم بمثل ذلك ، وأن يقتلوهم حيث وجدوهم إلا من استثني ، وهم من تؤمن غائلتهم ، بأحد أمرين :

أحدهما : أن يتصلوا بقوم معاهدين للمسلمين على عدم الاعتداء ، فينضموا اليهم ويلتحقوا بعهدهم فيصبحوا في حكم المعاهدين .

ثانيهما : أن يجيئوا المسلمين مسالمين ، وقد ضاقت صدورهم بقتالهم وقتال قومهم ، فيعلنوا تمسكهم بالحياد . وهو نص الآية « أو جاءوكم حصرت

(١) النساء : ٨٩ ــ ٩١

(٢) راجع الناسخ والمنسوخ في القرآن لابي جعفر النحاس : ص ١١١ .

صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم » فلا يصح حينئذ قتالهم . فقوله « أو جاءوكم » معطوف على صلة « الذين يصلون » كأنه قيل : إلا الذين يتصلون بالمعاهدين أو الذين لا يقاتلونكم . قال الزمخشري : والوجه العطف على الصلة لا على صفة « قوم » لقوله تعالى « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا » بعد قوله « فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم » ، فقرر أن كفهم عن القتال أحد سببي استحقاقهم لنفي التعرض عنهم وترك الإيقاع بهم ، وهم بنو مدلج جاءوا رسول الله ﷺ غير مقاتلين ، وعاهدوه ألا يعينوا عليه كما جاء في صلح خالد بن الوليد لهم [١] . وقال الرازي : « إن النبي ﷺ وادع وقت خروجه إلى مكة هلال بن عامر السلمي على ألا يعينه ولا يعين عليه ، وعلى أن كل من وصل الى هلال ولجأ إليه فله جواره ... » [٢] .

فالآية نص واضح في تقرير مبدأ الحياد المعروف حديثاً ، ويتفق مع روح الدعوة الإسلامية التي انتشرت بطريق السلم ، واعتبرت الحرب ضرورة لدفع العدوان . فاذا امتنع العدوان والتزم غير المسلمين جانب السلم مع

---

(١) وكون الآية نزلت في قبيلة وهي (بنو مدلج) يستدل منه على أن للدولة في العصر الحديث أن تتخذ مثل هذا الموقف إذ لا معنى للتخصيص بأن الآية بالنسبة للأفراد فقط ، فلفظ الآية « الا الذين يصلون » عام لابتدائه باسم الموصول وهو من صيغ العموم ، وقد أجمع الصحابة وأهل اللغة على إجراء ألفاظ القرآن والسنة على العموم الا مادل الدليل على تخصيصه ولم يرد مخصص للآية هنا . (انظر أصول الفقه للشيخ محمد الخضري : ص ١٨٤ — ١٨٧) .

(٢) انظر فيا يختص بالآية تفسير الطبري : ٥ ص ١١٦ ، تفسير الكشاف : ١ ص ٤١٥ تفسير الرازي : ٣ص ٢٨٢ ، البحر المحيط : ٣ ص ٣١٥ وما بعدها ، تفسير ابن كثير : ٢ص ٥٣١ ، تفسير الآلوسي : ٥ ص ١٠٩ وما بعدها ، أسباب النزول للنيسابوري : ص ١٢٥ ، تفسير المنار . ٥ ص ٣٢٥ — ٣٢٦ ، تفسير القاسمي « محاسن التأويل » ٥ ص ١٤٣٩ .

المسلمين ، سارت العلاقات سيراً طبيعياً ، دون أن يكدر صفوها شيء .
« ومعاهدات الحياد مشروعة في الإســلام بدلائل مستقلة من نحو هذه الآيات ، والصلح جائز إذا كان وسيلة إلى الوقوف موقف الحياد في قتال المسلمين عدوا ذا شوكة »(١).

ولا غرابة فيما فهمناه من هذه الآيات فهى تتفق مع الأصل العام في القتال في سورة البقرة وغيرها ، قال تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا »(٢) .

وإذا كان القرآن يقرر مبدأ الحياد ، فما هو نوع هذا الحياد بحسب ما هو معروف في القانون الدولي ؟ .

يرى الأستاذ مجيد خدوري : أن الحياد بالمعنى المعروف اليوم : وهو « أن تعلن الدولة بمحض إرادتها حيادها نحو قوتين أو أكثر من القوى المتحاربة » ليس مسموحاً به لدى الفقهاء المسلمين ، لأنهم قرروا أن الإسلام ينبغي أن يكون في حرب دائمة مع أي دولة ترفض أن تذعن لشروطه ، إما بالخضوع للحكم الإسلامي ، أو بقبول تسوية سلمية مؤقتة ، لأن الدنيا قسمان : دار إسلام ودار حرب .

وبناء على هذا فقد قرر الفقهاء — على حد قوله — أنه لايجوز لقطر أن يتخذ موقفاً حيادياً بين الدارين بدون موافقة الإســلام . ثم يعود فيقول : لقد وجدت حالات حياد قائمة على أساس اعتبارات عملية تكون قسماً مستقلاً من العــالم يسمى دار الحياد أو عالم الحياد : وهي البلاد التي

(١) انظر رسالة الدكتور ابراهيم عبد الحميد لنيل شهادة تخصص المادة من الازهر وموضوعها « العلاقات الدولية العامة في الاسلام » .
(٢) البقرة : ١٩٠

يوافق الإسلام على إعفائها من الجهاد . وهذا على وجه الدقة ليس هو حياد اليوم ، وإنما يمكن أن يقال : إن الحياد المفروض هو المسموح به في الإسلام(١).

وقد ذكر الأستاذ خدوري أمثلة ثلاثة للحياد المبني على اعتبارات عملية :

أولاً — حالة أثيوبيا (الحبشة) : إن المسلمين لم يعتبروا الحبشة من دار الحرب ، بناء على ما كان هناك من علاقات طيبة بين المسلمين الأوائل وبين بلاد الحبشة ، فقد أكرم النجاشي المهاجرين إليه ، وحماهم من كل أذى من قريش ، وأحسن الرد على كتاب الرسول ﷺ إليه الذي يدعوه فيه إلى الإسلام في السنة الثامنة للهجرة ، فأسلم ، ولذا ورد في الحديث عن رجل من أصحاب النبي ﷺ أنه قال — فيما رواه أبو داود والنسائي والبيهقي والحاكم(٢) « دعوا الحبشة ما ودعوكم (تركوكم)، واتركوا الترك ما تركوكم». وروى النسائي والبيهقي والطبراني عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال : اتركوا الحبشة ما تركوكم فإنه لا يستخرج كنز الكعبة إلا ذو السويقتين من الحبشة (٣) . قال الإمام مالك : « لا يجوز ابتداء الحبشة بالحرب ولا الترك لما روي من الحديث السابق . وقد سئل مالك عن صحة هذا الأثر فلم يعترف بذلك لكن قال : لم يزل الناس يتحامون غزوهم(٤) .

---

(١) الحرب والسلم في الشريعة الاسلامية ، خدوري : ص ٢٥١ — ٢٥٢ .

(٢) هو محمد بن عبد الله النيسابوري الشهير بالحاكم ، ويعرف بابن البيع ، أبو عبد الله ، من أكابر حفاظ الحديث والمصنفين فيه ، مولده ووفاته بنيسابور ، توفي سنة (٤٠٥ هـ) .

(٣) سنن النسائي : ٦ ص ٤٤ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٧٦ ، سنن أبي داود: ٤ ص ١٦٢ ، منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ص ٢٩٦ ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٠٤ .

(٤) بداية المجتهد : ١ ص ٣٦٩ .

وبما أن أحكام الإسلام لم تكن نافذة في بلاد الحبشة (وهي القاعدة التي بها تصير الدار إسلامية) فلا يمكن اعتبار الحبشة من دار الإسلام، ولا هي من دار الحرب لموادعة الإسلام لها . وعلى هذا فهي يمكن أن ندعى بما يسمى في عصرنا هذا « دار الحياد أو عالم الحياد[1] ». أي لا بمعنى الحياد القانوني المعروف اليوم وإنما بمعنى وجود حالة مغايرة لحكم دار الحرب ودار الإسلام معاً .

ثانياً — حالة بلاد النوبة :

حاصر المسلمون في عهد عمرو بن العاص نوبة مصر، فلقوا قتالاً شديداً ولم يتمكنوا من فتحها لمهارة سكانها في الرمي ، حتى سموا « رماة الحدق » وظل الأمر كذلك حتى ولي مصر عبد الله بن أبي سرح[2] ، فسألوه الصلح والموادعة ، فأجابهم إلى ذلك على غير جزية ، لكن على إهداء ثلثمائة رأس في كل سنة ، وفي رواية أربعمائة ، وعلى أن يهدي المسلمون إليهم طعاماً بقدر ذلك . قال ابن لهيعة[3]: وأمضى ذلك الصلح عثمان ومن بعده من الولاة والأمراء وأقره عمر بن عبد العزيز نظراً منه للمسلمين وإبقاء عليهم[4] .

وكأن هذا الصلح بمثابة اتفاق تجاري تبادلي ، لأنه حين الدفع كان كل من المسلمين والنوبيين يقدمون إضافات أخرى على ما اتفق عليه .

---

(١) مجيد خدوري ، المرجع السابق : ص ٢٥٣ — ٢٥٨ .

(٢) هو عبد الله بن سعد بن أبي سرح القرشي العامري ، فاتح أفريقية ، وفارس بني عامر، من أبطال الصحابة ، كان من كتاب الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم ، توفي سنة (٣٧هـ).

(٣) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن لهيعة بن عقبة بن لهيعة ، الحضرمي ، كان مكثراً من الحديث والأخبار والرواية . قال ابن سعد : إنه كان ضعيفاً ، توفي بمصر سنة (١٧٤ هـ) .

(٤) فتوح البلدان للبلاذري : ص ٢٤٥ ، تاريخ الطبري : ٤ ص ٢٣٠ .

وتظهر الصفة التبادلية ليس في النواحي الاقتصادية فقط ، وإنما في الشروط القانونية والسياسية أيضاً ، كتأمين السياح واحترام الرسل والتقاليد الدينية في بلاد كل منهم ، بل في ميثاق عدم الاعتداء من كلا الجانبين . ولم يحدد المعاهدة أجل معين ، وكانت تتجدد ضمناً أو علناً في كل سنة حين تقديم الهدايا . واستمرت المعاهدة أكثر من ستمائة سنة حتى الحكم الفاطمي في مصر .

وتختلف حالة النوبة عن حالة أثيوبيا من ناحيتين هامتين :

الاولى — هي أن الإسلام لم يقرر إعفاء النوبة من الجهاد كما فعل بالنسبة للحبشة ، ولكنها في الواقع لم تتعرض لهجوم من قبل المسلمين طيلة مدة سريان المعاهدة ، إلا مرة حدث فيها نبذ العهد ثم عادت العلاقات إلى ما كانت عليه .

الثانية — لم تبق النوبة على وضعها دون جهاد باختيار المسلمين ، وإنما لم يتمكنوا من فتحها .

وعلى ذلك لم تكن النوبة معتبرة من دار الإسلام لعدم نفاذ أحكام الشريعة فيها ، ولا من دار العهد كما هو رأي الشافعي ، لعدم وجود علاقة الخضوع والتبعية ، وإنما كان مايدفعه أهل النوبة على أساس المعاملة بالمثل ، وعلى سبيل العلاقات التجارية التي يتكافأ فيها الطرفان .

وإذن فمركز بلاد النوبة يشبه من بعض الوجوه مركز أثوبيا،ولكنه حدد وضعه بمقتضى معاهدة بين المسلمين وأهل النوبة ، مما يجعل هذه الحالة من حالات « الحياد المفروض » وتعتبر بلاد النوبة بلداً محايداً (١) .

---

(١) راجع الحرب والسلم للاستاذ خدوري : ص ٢٥٩ — ٢٦١

ثالثاً — حالة قبرص :

قبرص مثل آخر من أمثلة ما يسمى « بالحياد » في الإسلام .. كانت قبرص جزيرة خاضعة للبيزنطيين حينما هاجمها معاوية بن أبي سفيان[١] في عهد عثمان بن عفان[٢] في سنة ٢٨ هـ / ٦٤٨ م ويقال في سنة ٢٩ . فلما سار المسلمون إليها صالحهم أهلها بموافقة معاوية على سبعة آلاف ومائتي دينار كل سنة ، يؤدون إلى الروم مثلها . فهم يؤدون خراجين لا يمنعهم المسلمون عن ذلك . وليس على المسلمين منعهم ممن أرادهم ممن وراءهم ، وعليهم أن يؤذنوا المسلمين بمسير عدوهم من الروم ، ويكون طريق المسلمين إلى العدو عليهم . فكان المسلمون إذا ركبوا البحر لم يعرضوا لهم ، ولم ينصرهم أهل قبرص ولم ينصروا عليهم .

فلما كانت سنة ٣٢هـ أعانوا الروم على الغزاة في البحر بمراكب أعطوهم إياها ، فغزاهم معاوية في سنة ٣٣ هـ / ٦٥٤ م في خمسمائة مركب ، ففتح قبرص عنوة ، فقتل وسبى ثم أقرهم على صلحهم[٣] .

---

(١) هو معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي الاموي . مؤسس الدولة الاموية في الشام ، وأحد دهاة العرب المتميزين الكبار ، كان فصيحاً حليماً وقوراً ، سلمه الحسن بن علي الخلافة سنة ٤١ هـ ، مات في دمشق سنة ٦٠ هـ .

(٢) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية ، من قريش أمير المؤمنين ، ذو النورين ، ثالث الخلفاء الراشدين وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، من كبار الرجال الذين اعتز بهم الاسلام في عهد ظهوره ، لقب بذي النورين لتزوجه بنتي النبي صلى الله عليه وسلم : رقية ثم أم كلثوم . قتل صبيحة عيد الأضحى وهو يقرأ القرآن ، في بيته بالمدينة سنة (٣٥ هـ) .

(٣) تاريخ الكامل لابن الأثير — ٣ ص ٣٧ ، فتوح البلدان : ص ١٦٠ ؛ الأموال : ص ١٧١ .

وفي أثناء تولي عبد الملك بن صالح[١] ولاية قبرص أحدثوا حدثاً في ولايته بقيام طائفة منهم بثورة ، ربما كانت بتحريض البيزنطيين ، فاستشار عبد الملك الفقهاء في شأنهم لإلغاء معاهدتهم، لنكثهم العهد بذلك فأشار عليه أكثر الفقهاء — منهم الإمام مالك — بالإبقاء على العهد والكف عنهم[٢] .

إزاء وجود قوتين متنافستين للسيطرة على البحر الأبيض المتوسط : وهم المسلمون والبيزنطيون ، وبسبب وجود معاهدات بين قبرص وهاتين الدولتين الكبيرتين بما تضمنته من التزامات متساوية نحوهما ، فإن ذلك أوجد مركزاً وسطاً محايداً لقبرص . ولتوضيح هذا المركز القانوني نذكر ناحيتين :

الأولى — وهي أنه لم تكن قبرص دولة تابعة للاسلام وحده وإنما للروم أيضاً . فكان نقضها للمعاهدة بالنسبة للمسلمين وعدم قيامها بالتزاماتها نحوهم ، اعتماداً منها على الروم ، كان ذلك سبباً في إيجاد حالة خاصة لها، وفي مركز وسط بين دولتين عظيمتين بسبب تنافسهما عليها .

الثانية — بالرغم من أن قبرص كانت تدفع خراجاً إلى المسلمين ، فسكانها لم يكونوا أهل ذمة كما قرر موسى بن عيينة[٣] الذي سأله عبد الملك بن صالح عن شأنها حين قيام فتنة فيها . ولذلك ظل المسلمون

---

(١) هو عبد الملك بن صالح بن علي بن عبد الله بن عباس ، أمير من بني العباس ، كان من أفصح الناس وأخطبهم ، له مهابة وجلالة ، تولى عدة إمارات في عهد العباسيين ، وتوفي سنة ١٩٦ هـ .

(٢) راجع الأموال : ص ١٧١ .

(٣) هو موسى بن كعب بن عيينة التميمي ، أبو عيينة ، من كبار القواد ، وأحد الرجال الذين رفعوا عماد الدولة العباسية وهدموا أركان الدولة الاموية ، توفي سنة (١٤١ هـ) .

محافظين على المعاهدة ، رغم نقل القبرصيين أخبار المسلمين وأسرارهم إلى عدوهم مما لا يتفق وعقد الذمة لو كانوا ذميين .

ورغم وجود معاهدة بين المسلمين وقبرص ، فلم تعتبر قبرص جزءاً من دار الإسلام ، ولا كانت أحكام الشريعة نافذة في بلادهم ، ولم تكن أيضاً من دار الحرب لأن المسلمين كالبيزنطيين تعاهدوا على أن يمتنعوا من مهاجمة قبرص ، وفي الوقت ذاته لم تكن خارجة عن منطقة دار الحرب ، نظراً لموقفها الحسن من الإسلام كما هو شأن الحبشة ، أو بسبب مقاومتها القوة الإسلامية كما هو حال النوبة .

وهكذا اعتبرت قبرص من قبل المسلمين والبيزنطيين ولاية محايدة ، ومركزها في تقدير الإسلام واقع في القسم الخاص بعالم الحياد أو دنيا الحياد (١) .

ملاحظاتنا على رأي الاستاذ خدوري : مع اعترافنا بأن الحياد لم يكن في عهد الإسلام قد ظهر كنظام قانوني ؛ إذ لم يكن هناك إدراك لمعنى الحياد نتيجة قيام شبه علاقات ودية ، فإننا نقدر للأستاذ خدوري محاولاته في التعرف على حالات في الإسلام تشبه عملياً وضع المحايدين اليوم وان لم يكن لهم وضع قانوني يحدد لهم واجباتهم وحقوقهم ، ولكننا نختلف معه في تأصيل هذه الحالات وإرجاعها إلى مصدرها الشرعي ، فهو يعتبر وجود فكرة الحياد على أنه واقعة مادية « في أثوبيا والنوبة وقبرص» - مبنياً على اعتبارات واقعية ، وليس بناء على أصل شرعي (أي أن الشرع في تقديره لا يقرها) . ومرجع ذلك تأثره بالفكرة القائلة : إن دار الإسلام تظل في حرب دائمة مع سكان دار الحرب ، حتى يتم القضاء على

---

(١) راجع خدوري — ص ٢٦١ — ٢٦٧

الكفار أو قبولهم التبعة لحكم الإسلام ، وباعتبار أن الدنيا داران فلا يكون هناك مجال للاعتراف شرعاً بما يسمى بحالة الحياد .

ونحن قد فندنا سابقاً دعوى الحروب الدائمة في الإسلام وانتهينا إلى أن الحرب ضرورة تنتهي بانتهاء الغرض منها ، وهو دفع العدوان والمحافظة على حق البقاء وحماية شرف الدعوة ، ثم تعود العلاقات مع غير المسلمين إلى الأصل الطبيعي وهو السلم . والسلم له صفة الدوام والاستمرار وليس مجرد مرحلة استثنائية قصيرة لاستئناف الحرب مرة أخرى (١) ، لأن الأصل في العلاقات هي السلم وليس الحرب كما حققناه سابقاً .

ونعارض أيضاً في أن مانسميه بحياد الحبشة وقبرص والنوبة كان مبنياً على مجرد الاعتراف بالأمر الواقع ، ذلك أن الإسلام في مبدأ أمره كان حريصاً على أن تكون مختلف قضاياه مستمدة من أصل شرعي ، فبالنسبة للحبشة سنة الرسول الفعلية حجة في الموضوع .

وأما النوبة وقبرص فكان مركزهما محدداً على أساس معاهدة ، والمعاهدات مشروعة في الاسلام ، فالحبشة وبلاد الترك رغم أنها داخلة تحت عموم الأمر بالقتال : « وقاتلوا المشركين كافة (٢) » فإن الرسول ﷺ لم يأذن بمحاربتها ، وذلك بناء على أصل شرعي آخر : هو أنها التزمت جانب السلم مع المسلمين ، وحافظت على علاقات الود والصداقة معهم ، وأسلم النجاشي ملكها . وهذا قدر كاف في غرس نواة لنشر الدعوة الإسلامية التي تجهد في فتح مجالات لها بطرق سلمية قبل كل شيء .

والعلاقة ببلاد النوبة نظمت على أساس معاهدة ، وإلا كان بإمكان

(١) المرجع السابق ، خدوري — ص ٢٦٧ .
(٢) تفسير الآلوسي : ١٠ ص ٥٠

المسلمين أن يحشدوا الجيوش الجرارة لفتحها طيلة الستمائة سنة ، مدة بقاء المعاهدة لولا وجود المعاهدة. ودليل ذلك ماروي عن يزيد بن أبي حبيب [(١)] قال : « ليس بيننا وبين الأساود عهد ولا ميثاق إنما هي هدنة بيننا وبينهم على أن نعطيهم شيئاً من قمح وعدس ، ويعطونا رقيقاً [(٢)] ، فلا بأس بشراء رقيقهم منهم أو من غيرهم [(٣)] . »

وكذلك العلاقة بقبرص كانت منظمة بمعاهدة بدليل أن أهلها طلبوا الصلح فصالحهم معاوية بن أبي سفيان [(٤)] ،

فهذه الحالات التي اعتبرها الأستاذ خدوري في حالة حياد ترجع إلى أصل شرعي في رأينا ، بدليل ما أوردناه من نصوص القرآن في أنه يقر بوجود بعض الكفار في مركز محايد . ولا يقتصر الامر على هذه الأمثلة ،فهناك أمثلة أخرى في الموضوع ذاته :

---

(١) هو يزيد بن سويد الأزدي بالولاء ، المصري، مفتي أهل مصر في صدر الاسلام وأول من أظهر علوم الدين والفقه بها توفي سنة ١٢٨ هـ .

(٢) أسباب الرق في الشرائع القديمة إما أن ترجع إلى فكرة الجزاء مدنياً أم جنائياً أو فكرة التعاقد الاختياري،فكان للشخص أن يبيع نفسه وكان للأب أن يبيع أولاده باعتبارهم أرقاء حتى يتخلص من الانفاق عليهم ، وأما أن يرجع إلى حكم القوة ، وقد منعت الشريعة الاسلامية هذه الاسباب ما عدا الحرب بشرط أن تكون حرباً شرعية عادلة ضد المعتدين وأن تتحقق الغلبة للمسلمين ثم لايقبل الاسرى الاسلام أو العهد ، والشرع لايبيح أن يسترق مسلم أصلا ولا شخص حر وان كان غير مسلم .

(راجع عوارض الاهلية للدكتور حسين النوري : ص ٣٤ – ٣٦ ، المختارات الفتحية: ص ٦٢ ، الاسلام دين الفطرة : ص ٧٩ ، تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٤٣

(٣) فتوح البلدان – ص ٢٤٦

(٤) نفس المرجع السابق – ص ١٦٠

١ — ورد في السيرة أن النبي ﷺ اتفق مع بني ضمرة على أن يكونوا في حالة حياد بينه وبين قريش ، وهذا نص المعاهدة : « خرج رسول الله ﷺ لاثنتي عشرة ليلة مضت من صفر ، السنة الثانية للهجرة في سبعين رجلاً ، ليس فيهم أنصاري ، يريد قريشاً وبني ضمرة ، فاتفق له موادعة سيد بني ضمرة ، وهو مجدي بن عمرو ، واستقرت المصالحة على أن « لا يغزو بني ضمرة ولا يغزونه ، ولا يكثروا عليه جمعاً ، ولا يعينوا عليه عدوا » . وكتب بينه وبينهم كتاباً (١). وقواعد الحياد وإن كانت تخاطب الدول ذات السيادة لا الأفراد أي ولا القبائل فإننا نستدل بهذا على مجرد تقرير مشروعية المبدأ ثم يطبق على صورة أوسع .

٢ — في عهد عمر بن الخطاب صالح العرب الجراجمة (٢) الجبلية الساكنة على حدود سورية ، حينما فتحوا الشام على أن يكونوا أعواناً للمسلمين ، وعيوناً ضد الروم على شريطة ألا يطلب منهم الجزية.(٣) .

٣ — أعطى معاوية بن أبي سفيان عهداً للأرمن سنة ٦٥٣ م اعتبر أساساً شرعياً لاستقلال الأرمن الداخلي ، أعفاهم فيه من الجزية مدة ثلاث سنين(٤) ، على أن يقوموا بحاجة خمسة عشر ألف فارس منهم ، وإذا أغار

---

(١) راجع طبقات ابن سعد — ٢ ص ٣ ومخطوط سيرة ابن سيد الناس : ٤ ق ٦٨ ب ، زاد المعاد : ٢ ص ١١٦ .

(٢) الجراجمة — جمع جرجومة وهي مدينة على جبل اللكام عند معدن الزاج بين بياس (قرية ساحلية على خليج إسوس عند سفح جبل اللكام ، ومحطة على الطريق بين المصيصة والاسكندرونة في تركيا) وبوقة ،ويقال : إن الجراجمة جمع جرجومة اسم أهل هذه المدينة ، والظاهر ان هذا الاسم القديم ظل متعلقاً بهذه المدينة ، وكان للجراجمة شأن في أثناء الفتح العربي وفي عهد الايوبيين .
(راجع دائرة المعارف الاسلامية — ح ٦ ص ٣١٨)

(٣) فتوح البلدان — ص ١٥٩

(٤) فتوح البلدان — ص ٢٠٩ وما بعدها ، الشرع الدولي في الاسلام : ص ١٢٩

عليها الروم أمدها بكل ما تريده من نجدات .

هذه هي أمثلة أخرى من الحياد في الإسلام ؛ إذ أن الحقوق والواجبات التي تقررها تشبه تلك التي يرتبها نظام الحياد المعروف اليوم ، إلا أنه يلاحظ أن المعاهدات التي نظمت علاقة المسلمين بالمحايدين ، ليس من الضروري أن تكون على أساس الجزية ، وإنما الهدف الأول من المعاهدة ضمان توفر السلام مما يجعلنا نقرر أن المعاهدات أصل عام في الإسلام ، وليست أمراً استثنائياً من حالة الحرب كما يرى الاستاذ خدوري ، وحينئذ يمكن أن تنتظم المعاهدات جميع العلاقات مع غير المسلمين ، وتعتبر دنيا الحياد داخلة في دار العهد كما هو اصطلاح الشافعي رضي الله عنه .

وعلى هذا فالحياد العادي المؤقت الذي تتخذه الدولة بمحض اختيارها إزاء حرب بالذات وأثنائها لا مانع من الاعتراف به شرعاً ؛ لأنه يجنب المسلمين خطراً آخر ، فلولا التزام جانب الحياد لكان المسلمون في قلق بالنسبة لهذا البلد المحايد عند قيام حرب مع بلد آخر .

أما الحياد الدائم الذي توضع فيه الدولة بالاتفاق مع الدول الأخرى ، فهو يتفق أيضاً مع وجهة النظر الإسلامية التي تقيم علاقاتها الدائمة مع غير المسلمين على أساس المعاهدات .

فالحياد الذي كان يقره الإسلام في حالة قيام الحرب مع الأمم السابقة : هو ما يعرف في القانون الدولي « بالحياد التعاقدي » وهو الحياد الذي يتم باتفاق دولة مع دولة أخرى[١] . وليس هو الحياد الدائم الذي سبق أن شرحناه ، أو الحياد المفروض (كما يرى الاستاذ خدوري) وهو الذي يطبق على

(١) انظر قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنينة : ص ٤٥٩ ، النظرية المعاصرة للحياد الدكتورة عائشة راتب،المرجع السابق : ص ٢٠٠

بعض المناطق بقصد منع اتخاذ أي تدبير عسكري فيها ، كما كان حال قناة السويس بمقتضى اتفاقية القسطنطينية عام ١٨٨٨ م . وإذا كان الحياد في الإسلام لا يتم إلا باتفاق فإن الحياد اليوم لا يظهر في العمل أي (النطاق المادي) إلا بعد اعتراف كل من الدول المحاربة ، سواء صراحة أو ضمناً بموقف عدم الانحياز ، وهي في ذلك تتمتع بالسلطة المطلقة في التقدير . [١] والحياد الدائم لا يتم إلا بمعاهدة دولية كما عرفنا .

وكختام لهذا الفصل من دراستنا نرسم صورة المجتمع الدولي الإسلامي الحاضر على النحو الآتي :

إن كان المسلمون اليوم مرتبطين بمعاهدة مع دولة أخرى بمحض إرادتهم ، فلا يجوز لهم إعلان الحرب عليهم ما دامت المعاهدة نافذة إلا إذا بدأ غيرهم بالعدوان كما حصل في العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦ . وهذا هو حال الدول غير الإسلامية التي يضمها والمسلمين اليوم ميثاق الأمم المتحدة الذي ينص على منع الحروب بين الدول الأعضاء في المنظمة[٢] . فإن لم تكن هناك معاهدة فالحكام المسلمون هم الذين يرتبط بهم حق تقدير إعلان الحرب بعد اتفاقهم على سياسة موحدة . وإذا اقتطع جزء من أرض المسلمين أودهم بلادهم عدو ، فيجب على كافة المسلمين في أقطار الأرض أن يسارعوا إلى طرد الدخيل من وطنهم وحينئذ يعتبر الجهاد فرض عين في سبيل الله .

اما تقسيم الفقهاء الدنيا إلى دارين : فليس له سند شرعي وإنما هو تقرير لواقع العلاقات التي كانت بين المسلمين وغيرهم في عصر الاجتهاد الفقهي وما بعده .

---

(١) انظر بحث النظرية المعاصرة للحياد المرجع السابق : ص ١٩٦

(٢) انظر تفسير المنار ــ ٥ ص ٣٢٥

وقد انتهينا من ذلك إلى أن دار الحرب وصف عارض يزول بزوال الحرب ، ثم تعود الدنيا إلى الأصل الذي كانت عليه وهو كونها داراً واحدة ، كما هو رأي الشافعي رضي الله عنه .

والحياد في عرف الإسلام إن كان عادياً مؤقتاً فهو أمر جائز ، وإن كان مؤبداً فلا يعتبر مشروعاً ما لم يتم بالاتفاق مع المسلمين ، وهذا هو حال الحياد الدائم لا ينشأ قانوناً إلا بمعاهدة مع الدول الأخرى فهو حياد عقدي[1] وهو جائز في الإسلام .

أما التزام الحياد من جانب المسلمين أثناء وجود نزاع بين غيرهم فهو أمر معروف . فلم يتدخل المسلمون يوماً ما في شأن منازعات الذين يجاورونهم كالروم والفرس في الشمال ، والقبائل العربية في نجد ، والأوس والخزرج في المدينة . وعندما فتح الرسول ﷺ مكة قال : « إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس » . والمراد من تحريمها أن تكون على الحياد ولا تجعل محلاً عسكرياً سواء بالنسبة للمسلمين أم لكفار قريش[2] . وهذا أوضح مثل للحياد في التاريخ .

---

(١) راجع الحقوق الدولية العامة للدكتور فؤاد شباط : ص ١٦٠

(٢) راجع الروض الأنف : ٢ ص ٢٧٢

الفصل الثّاني

أثر الحرب في العلاقات السلميّة بين المسلمين وغيرهم

١ — فكرة عامة عن نظام الأمان :

الإسلام لا يعارض طبيعة الحياة ، فلا يفرض على جماعة ما أن تعيش وراء ستار حديدي منقطعة الصلات ، أو منعزلة عن الجماعات الأخرى في أنحاء العالم . وإنما يقر بوجود علاقات شتى مع مختلف البلاد في حالتي السلم والحرب ؛ لأن الإسلام دعوة تهدف إلى التغلغل في أي بقعة من الكرة الأرضية وإلى إقامة الروابط بين الشعوب .

وإذا كان لكل نظام أو عصر أسلوبه في حماية شخص الأجنبي عن بلده فإن الاسلام جرى على منح الأجنبي في دار الإسلام أو دار الحرب ما يسمى « بالأمان » سواء أكان بطريق شفاهي أم كتابي ، ولأي غرض ديني أو دنيوي ، حتى يسهل امتزاج الشعوب وانتقال المعارف وتمحيص فكرة الدين .

ونظام الأمان في الإسلام يتسع لكل أنواع الحماية والرعاية المعروفة حديثاً لشخص الاجنبي وماله في بلاد الإسلام ، أو لعقد الصلات السلمية بين المسلمين وغيرهم ، حتى ولو جرينا على رأي فقهائنا القدامى في أن أصل العلاقات مع غير المسلمين هي الحرب وليست السلم . وقد كانت فكرة الأمان من الأسس الهامة لتدعيم السلام ، فمثلاً كان إعطاء الامان لوفود المسيحية في

الحروب الصليبية نتيجة التسامح الإسلامي يعتبر كأساس للمعاملات الدولية(١).

يدل لهذا ما روي :

١ — عن سعيد بن جبير(٢) أنه جاء رجل من المشركين إلى علي رضي الله عنه فقال :

« إن أراد الرجل منا أن يأتي محمداً بعد انقضاء هذا الاجل (أي الذي حدده القرآن المشركين في سورة براءة بأربعة أشهر بعد نقضهم العهد) لسماع كلام الله أو لحاجة أخرى فهل يقتل ؟ فقال علي : لا ، إن الله تعالى قال : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى (٣) يسمع كلام الله » (٤) . وهذه الآية من محكم القرآن الكريم إلى يوم القيامة كما قال الحسن(٥) ومجاهد(٦) . وليس الأمان مقصوراً على مجرد سماع ما يتعلق بالإسلام وعقائده ، وأن مدة الامان تنتهي بانتهاء هذا الغرض ، وإنما يظل الأمان ثابتاً للشخص طيلة الأجل الممنوح له ، رغم قيام الحرب مع قوم ذلك الشخص . قال ابن كثير في تفسير آية :

---

(١) راجع أصول العلاقات السياسية الدولية للدكتور العمري : ص ٤٩ .

(٢) هو سعيد بن جبير الاسدي ، بالولاء ، الكوفي ، أبو عبد الله . تابعي ، كان أعلمهم على الاطلاق . وهو حبشي الأصل ، قال الإمام أحمد بن حنبل : قتل الحجاج سعيدا (أي بسبب خروجه مع عبد الرحمن بن الأشعث على عبد الملك بن مروان) وما على وجه الارض أحد إلا وهو مفتقر إلى علمه . وذلك سنة ٩٥ هـ .

(٣) حتى هنا للتعليل أي لتعليل أمر الله لرسوله بالإجارة ، أما الاستجارة فمطلقة لأي غرض كانت ، وليست حتى هنا غائية ، وإلا لانتهى الأمان بسماع كلام الله ، وهو خلاف الإجماع (راجع تفسير الرازي : ٥ ص ٢٢٦)

(٤) التوبة — ٦

(٥) هو الحسن بن يسار البصري : أبوسعيد ، تابعي ، كان إمام أهل البصرة ، وحبر الامة في زمنه ، وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك ، توفي سنة ١١٠ هـ .

(٦) تفسير الكشاف للزمخشري : ٢ ص ٢٩ ، تفسير الرازي : ٤ ص ٣٩٨ .

« وإن أحد من المشركين ... » السابقة : والغرض أن من قدم من دار الحرب إلى دار الإسلام في أداء رسالة أو تجارة ، أو طلب صلح ، أو مهادنة ، أو حمل جزية أو نحو ذلك من الأسباب وطلب من الإمام أو نائبه أماناً ، أعطي أماناً . ما دام متردداً في دار الإسلام ، وحتى يرجع إلى داره ومأمنه ووطنه(١) . قال القرطبي بعد ذكر هذه القصة : وهذا هو الصحيح . وقد كان المشركون يطلبون لقاء الرسول ﷺ لأجل الكلام في الصلح وغيره من مصالح دنياهم(٢) .

٢ — أنفذ الرسول ﷺ أمان أم هانيء(٣) لرجل أو رجلين من أحمائها ، فقد ذهبت عام الفتح إلى رسول الله ﷺ فقالت : يا رسول الله زعم ابن أمي : علي ، أنه قاتل رجلاً قد أجرته ، فلان بن هبيرة !(٤) فقال رسول الله ﷺ : قد أجرنا من أجرت يا أم هانيء . وفي رواية : وكان الذي أجارته عبد الله بن أبي ربيعة بن المغيرة(٥) والحارث بن هشام بن المغيرة(٦) كلاهما من بني

---

(١) تفسير ابن كثير — ٤ ص ١١٩ ، مطبعة المنار ، تفسير القرطبي : ٨ ص ٧٧ .

(٢) راجع تفسير الرازي : ٤ ص٣٩٨ . تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٥. تفسير القرطبي : ٨ ص ٧٦ . تفسير المنار : ١٠ ص ١٧٧ .

(٣) هي فاختة بنت أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمية ، المشهورة بأم هانيء أخت علي ابن أبي طالب ، روت عن النبي صلى الله عليه وسلم ٤٦ حديثاً . توفيت بعد سنة ٤٠ هـ

(٤) هبيرة هو ابن أبي وهب بن عمر بن عائذ بن عمران المخزومي ، زوج أم هانيء بنت أبي طالب . قال الكرماني : أرادت أم هانيء ابنها من هبيرة أو ربيبها وقال الزبير بن بكار: فلان بن هبيرة هو الحارث بن هشام المخزومي . وعلى كل حال فتحديد فلان بن هبيرة فيه اختلاف كثير من جهة الرواية ومن جهة التفسير . (راجع عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني : ٤ ص ٦٣) .

(٥) هو عبد الله بن أبي ربيعة واسمه عمرو بن المغيرة ، وهو الذي بعثته قريش مع عمرو ابن العاص إلى الحبشة ، وهو أخو أبي جهل لأمه . وقد أسلم وأجارته أم هانيء .

(٦) هو الحارث بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي ، صحابي كان شريفاً في الجاهلية والاسلام يضرب المثل ببناته في الحسن والشرف وغلاء المهر . وتوفي سنة (١٨ هـ) .

مخزوم(١) ، وكذلك أجاز الرسول عليه السلام أمان ابنتـــه زينب(٢) لزوجها أبي العاص بن الربيع(٣) الذي كان قادماً بتجارة إلى المدينـة ، فأصابتها إحدى سرايا المسلمين(٤) .

وبناء على ذلك فقد نص فقهاء الحنفية وغـيرهم على أن الحربي إذا دخل دار الإسلام مستجـيراً لغرض شرعي كسماع كلام الله أو دخـل بأمان للتجارة وجب تأمينه ، بحيث يكون محروساً في نفسه وماله إلى أن يبلغ داره التي يأمن فيها .

إذن في ظل نظام الأمان تستمر العلاقات غير العدائية مع أهل الحرب وإن كانت الحرب مستعرة أوارها .

وحتى نتبين أثر الحرب في العلاقات السلمية بين المسلمين وغيرهم لمعرفة ما يكون جائزاً منها وما يكون ممنوعاً ، فإننا سندرس نظام الأمان من الناحيتين الشكلية والموضوعية ، إذ أنه نظام فريد في نوعه يخالف ما عليه القانون الدولي الحديث الذي يرتب على الحرب قطع جميع العلاقات السلمية بين الدولتين المتحاربتين ، ويحرم كل اتصال بين إقليميهما ما عـدا بعض أنواع من الاتصال غير العدائي سار عليها العرف الدولي أو نصت عليها المعاهدات

(١) العيني شرح البخاري : ١٥ ص ٩٣ ، القسطلاني : ٥ ص ٢٢٨ ، سنن أبي داود : ٣ ص ١١٢ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٩٤ .

(٢) هي زينب بنت سيد البشر محمد بن عبد الله بن عبد المطلب القرشية الهاشمية ، كبرى بناته ، تزوج بها ابن خالتها أبو العاص بن الربيـع ، وولدت له علياً وأمامة ، توفيت سنة ٨ هـ .

(٣) هو أبو العاص بن الربيع بن عبد العزى بن عبد شمس ، أمه هالة بنت خويلد أسلم بعد الهجرة ، كان من رجال مكة المعدودين مالا وأمانة وتجارة مات سنة ١٢ هـ .

(٤) الروض النضير ــ ٤ ص ٣٠٠ .

مثل استعمال الراية البيضاء ووقف القتال لمدة محدودة لإعانة الجرحى ودفن القتلى[١] .

وعلى الجملة : فالأمان في الإسلام ليس يعتبر فقط بمثابة جواز سفر لدخول الإقليم وإذن بالاقامة[٢] يتمكن به المسلمون وغيرهم من تبادل المنتجات وتقوية أواصر التعاون وزيادة التفاهم والمودة فيما بينهم[٣] ، وإنما يعتبر أكثر من ذلك فهو عقد لفرد أو معاهدة لأكثر من فرد يصبح به المستأمن كالذمي في الأمان ، إلا أنه لا يلتزم بدفع ضرائب الدولة الداخلية كالجزية مثلاً .

وبذا يثبت أن الإسلام شغوف بالسلام ، وأنه يعتبر أصل العلاقة مع غير المسلمين هي السلم وليست الحرب .

وقد ظل نظام الأمان مطبقاً في تاريخ المسلمين على مختلف العصور ، حتى إنه أصبح إعطاؤه لوفود المسيحية في الحروب الصليبية أساساً للمعاملات الدولية ، فكانت هذه الوفود تأتي إلى خيام المسلمين المحاربين المنتصرين لمفاوضتهم ، فيلقون كل تكريم وحفاوة على عكس ما كانت تفعله الممالك

---

(١) راجع اوبنهايم — لوترباخت : ٢ ص ٤٢٦ بريجر : ص ١٠٠٧ ، قانون الحرب والحياد للجنينة : ص ١٠٧ ، ٤٢٠ وما بعدها ، القانون الدولي العام ، حافظ غانم : ص ٥٩٦ .

(٢) راجع القانون الدولي الخاص الدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ١٤٩ وقارن العلاقات الدولية العامة في الاسلام الدكتور ابراهيم عبد الحميد حيث يعتبر الامان مجرد جواز سفر يفيد الأمان .

(٣) انظر مجيد خدوري : ص ١٦٨ ، فانه يقول : إن الأمان طريق لانشاء علاقات سلمية دائمة بين المسلمين وغيرهم ، والتي لولا الأمان لكانت تلك العلاقات مستحيلة بمقتضى قاعدة أن العلاقات الطبيعية بين البلاد الاسلامية وغيرها لم تكن سلمية .

المسيحية في الأراضي المقدسة بالمسلمين وبوفودهم وأسراهم[١].

وسوف تعكس لنا هـذه الدراسة للأمان : أن العلاقات الدولية في الإسلام ترتكز على مبادىء العدالة واحترام الحقوق الفردية ، وضمان الحرية الصحيحة ، وتبادل المعاملات مع غير المسلمين كافة ؛ لأن الامان في اللغة هو ضد الخوف ، وأما في اصطلاح الشرعيين فهو عقـد يفيد ترك القتل والقتال مع الحربيين [٢] . أو هو كما عرفه ابن عرفة من المالكية : رفع استباحة دم الحربي ورقه وماله حين قتاله ، أو العزم عليه مع استقراره تحت حكم الإسلام مدة ما [٣].

والأمان إما عام وإما خاص [٤] .

فالعام : ما يكون لجماعة غير محصورين كأهل ولاية ، ولا يعقـده إلا الامام أو نائبه كما في الهدنة وعقد الذمة ، لأن ذلك من المصالح العامة التي من واجبات ولي الأمر النظر فيها على وجه صحيح.

والخاص : ما يكون للواحد أو لعدد محصور كعشرة فما دون ، وقيل مائة أو ثلاثمائة أو ثلاثمائة وثلاثة عشر شخصاً . ويصح من كل مسلم مختار ، وما نص عليه الحنفية من إعطاء الفرد حق تأمين أهل حصن أو مدينة لا دليل عليه. ، لأن أحاديث الأمان في وقائع فرديـة محصورة كما سنتبين ذلك .

---

(١) انظر العلاقات السياسية الدولية للدكتور العمري ــ ص ٤٩ .

(٢) مغني المحتاج ــ ٤ ص ٢٣٦ .

(٣) الحطاب ــ ٣ ص ٣٦٠، حاشية العدوي على الخرشي، الطبعة الثانية :٣ ص ١٤١

(٤) مغني المحتاج : المرجع السابق ،البدائع : ٧ ص ١٠٦ ، الفروق للقرافي طبعة البابي الحلبي : ٣ ص ٢٤ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٣ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢٠ .

والعام : إما مؤقت أو مؤبد . فالمؤقت هو الهدنة ، والمؤبـد : هو عقد الذمة . وسوف يأتي بحث ذلك .

وأما الاستئمان : فهو طلب الأمان من العدو حربياً كان أومسلماً (١) . وقال ابن عرفة : الاستئمان : وهو المعاهـدة ، تأمين حربي ينزل بنـا لأمر ينصرف بانقضائه (٢) .

والمستأمن : هو من يدخل دار غيره بأمان مسلماً كان أوحربياً (٣) .

ومحل دراستنا هنا أصلاً هو نظام الأمان الخاص أو الفردي في أثناء القتال وما يتصل بذلك .

٢ ـ عناصر الأمان :

الأمان : كسائر العقود لا ينعقـد إلا بتوافر عناصر أساسيـة من عاقد ومعقود له ، وموضوع ، وإرادة حرة ، وصيغة هي بمثابة أركان العقد . وله عناصر أخرى تبعية كالمكان والأجل والمصلحة وهي بمثابة شروط العقد . وفيما يلي سوف نتكلم عن هـذه العناصر بالتفصيل ، حتى يتحدد لنا حقيقة الأمان ويبرز أثر الحرب في هذا العقد .

والـكلام على ذلك في مبحثين :

المبحث الأول : العناصر الأساسية لعقد الأمان .

المبحث الثاني : العناصر التبعية للأمان .

---

(١) حاشية أبي السعود الحنفي ـ ٣ ص ٤٤٠ .

(٢) الحطاب ـ ٣ ص ٣٦٠ ، الخرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٥ .

(٣) درر الحـكام ـ ١ ص ٢٦٢، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٤١.

المبحث الأول

العناصر الأساسية للأمان

عناصر الأمان الأساسيـة : هي المؤمن والمستأمن وموضوع الأمان أومقتضاه والإرادة الحرة والصيغة .

أولاً ـ المؤمن :

سندرس هذا المطلب هنا على وفق ما قاله فقهاؤنا أولاً . ونناقشهم في آرائهم ونبين الأرجح منها بحسب الدليل، ثم نقول رأينا عموماً في الأمان الصادر من الفرد .

يرى جمهور الفقهاء والشيعة الإمامية والزيدية والإباضية : أن الأمان يصح ويلزم بـدون إجازة أحـد ، من كل مسلم مكلف مختار ولو كان عبداً لمسلم أو كافر ، أو فاسقاً أو محجوراً عليـه لسفه أو تفليس ، أو امرأة ، أو أعمى أو مقعداً أو زمناً أو مريضاً أو خارجاً على الإمام ، لأن الخوارج مسلمون . قال علي رضي الله عنه :« إخواننا بغوا علينا »[1] .

---

(١) انظر شرح السير الكبـير : ١ ص ١٦٨ ــ ١٦٩ ، ٢ ص ٩٦ ، ٩٩، الفتاوى العتابية : ق ٢٤٠ ، البدائع : ٧ ص ١٠٦، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٨ المدونة : ٣ ص ٤١ ، الخرشي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٤ ، لباب اللباب : ص ٧٢ الأم : ٤ ص ١٩٦ ، ٧ص ٣١٩ مختصر المزني: ٥ ص١٨٧ ، الوجيز : ٢ ص ١٩٤ ، مغني المحتاج : ٤ ص٢٣٧ ، الشرح الكبير: ١٠ ص٥٥٥ ، المغني : ٨ ص ٣٩٦ كشاف القناع : ٣ ص ٨٢ البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٧ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢٠ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٢ اختلاف الفقهاء : ص ٣٠ ،

وقال ابن الماجشون (١) وابن حبيب (٢) من المالكية : لا يلزم تأمين غير الامام إلا بإجازة الإمام، فله الخيار بين إمضائه ورده بحسب ما يراه صواباً أو خطأ (٣) .

استدل الجمهور بما يأتي :

١ — القرآن الكريم : يقول الله عز وجل : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » (٤) ، والنص عام يشمل كل مسلم ، وسوف نتبين أن الخطاب كان للرسول ثم للحاكم بعده .

٢ — السنة : قال رسول الله ﷺ — فيما رواه أحمد والبخاري ومسلم — : « ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم ، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً » (٥) (الصرف التوبة أو الحيلة). وفي رواية : « المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم » (٦) (الذمة : العهد والأمان والحرمة

---

(١) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله التيمي بالولاء ، أبو مروان ، ابن الماجشون ، فقيه مالكي فصيح ، دارت عليه الفتيا في زمانه ، وعلى أبيه قبله ، توفي سنة ٢١٢ هـ (انظر الديباج المذهب في علماء المذهب : ص ١٥٣) .

(٢) هو عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون السلمي القرطبي عالم الأندلس وفقيهها في عصره ، كان عالماً بالتاريخ والأدب ، رأساً في فقه المالكية . له تصانيف كثيرة ، توفي سنة ٢٣٨ هـ (انظر الديباج ، المرجع السابق : ص ١٥٤) .

(٣) بداية المجتهد — ١ ص ٢٧٠ المنتقى : ٣ ص ١٧٣ .

(٤) التوبة — ٦ .

(٥) القسطلاني — ٥ ص ٢٢٩ ، ٢٣٦ منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٢٩٥ نيل الأوطار : ٨ ص ٢٧ — ٢٨ .

(٦) صحيح البخاري — ٤ ص ١٠٢ الروض النضير : ٤ ص ٣٠٠ ومعنى (المسلمون تتكافأ) أي يتساوون في القصاص والديات ، لا فضل لشريف على وضيع ، وإذا أعطى أدنى رجل منهم أماناً فليس للباقين نقضه . « وهم يد » أي يتناصرون على الملل المحاربة لها .

والحق). والأحاديث في هذا المعنى كثيرة . وقد سبق معنا إقرار الرسول لأمان ابنته زينب ، وأم هانىء لا على وجه إجازة أمانهما ، وأنه لا يلزم بدون موافقة الرسول عليه السلام للجمع بين الادلة .

قال الصنعاني : « والأحاديث دالة على صحة أمان الكافر من كل مسلم ذكر أو أنثى حر أم عبد مأذون أم غير مأذون ، لقوله ﷺ : « أدناهم » فإنه شامل لكل وضيع (١) .

٣ ـ المعقول : إن الواحد من المسلمين من أهل القتال والمنعة ، فيخافه العدو ويهتم بتحقيق مصلحة المسلمين فيتم منه الأمان ، دون حاجة إلى إجازة الإمام ، لأن ذلك تصرف صدر من ذي أهلية له ووقع في محله ، فينفذ مقتضى الأمان بالنسبة له بطريق الأصالة ، وبالنسبة لغيره من المسلمين بطريق التبعية ، لأن سبب الأمان (وهو الإيمان بالله ورسوله) لا يتجزأ ، فلا يتجزأ الأمان فيسري على كل المسلمين (٢) .

هذه هي أدلة الجمهور التي يظهر منها أن لا حاجة لإجازة أمان آحاد المسلمين من قبل الإمام . أما ما يراه ابن الماجشون وابن حبيب المالكيان : فهو مبني على أنهما يخصصان الآية بإمام المسلمين ويؤيدهما سبب النزول في ذلك ، ويريان إقرار الرسول لأمان ابنته زينب وأم هانىء من قبيـــل الإجازة ، وفي رأيهما ما يدل على الحرص على تحقق المصلحة العامة بشكل إيجابي ، نظراً لأن السياسة العليا للأمة لا يتأتى غالباً معرفتها من أي واحد من المسلمين ، لا سيما مع تعقد الأمور في الوقت الحاضر . ولذلك فهي نظرة معقولة ، للحكام الحاليين الأخذ بها ، إلا أنها معارضة بصريح النصوص

---

(١) سبل السلام ـ ٢ ص ٦١ .

(٢) انظر فتح القدير ـ ٤ ص ٢٩٩ مخطوط السندي : ٨ ق ٤٦ .

السابقة عن الرسول ﷺ حيث أجاز فيها جوار أي فرد من المسلمين ، وكذلك عمر أمضاه على الناس وتوعـــد بالقتل من رده ، فقال - فيما أخرجه البخاري - : « لا يقولن أحدكم للعلج (الرجل من الفرس) إذا اشتد في الجبل : مَتْرس (أي لاتخف) ، فإذا سكن إلى قوله قتله ، فإني لا أوتى بأحد فعل ذلك إلا ضربت عنقه (١) .

وأصرح من هذا ماروي أيضاً عن الرسول ﷺ : « أيما رجل من أقصاكم أو أدناكم من أحراركم أو عبيدكم أعطى رجلاً منهم أماناً ، أو أشار اليه بيده ، فأقبل بإشارته فله الأمان حتى يسمع كلام الله ، فإن قبل فأخوكم في الدين ، وإن أبى فردوه إلى مأمنه واستعينوا بالله . . . » الخـــبر (٢) .

ورغم وجود هذه الأدلة لمذهب الجمهور فإنا سنرجح منع الأمـان الفردي في الظروف الدوليـة الحاضرة ، نظراً لتكاثر الناس واختصاص الحكومات الحديثة بتحمل المسؤولية في مثل هــذه الامور ، وانصراف الأفراد بالتالي إلى قضاياهم الخاصة . ومن المعروف أن الاصل في الأمان ان يكون لمصلحة (٣) . وعندئذ فلا يتم تقدير المصلحة في مثل ظروف اليوم من تشابك العلاقات الدولية وتعقد السياسة العالمية إلا بواسطة الحكام.

وهذا يتفق مع تقديرنا السابق لنظام الامان في أنه ليس مجرد جواز دخول للبلاد ، بل هو عقد أو معاهدة مما يجعل له خطراً ملحوظاً .

---

(١) العيني شرح البخاري - ١٥ ص ٩٤ ، الزرقاني شرح الموطأ : ٢ ص ٢٩٦ .

(٢) الروض النضير - ٤ ص ٢٢٩ البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٢ .

(٣) انظر شرح السير الكبير - ١ ص ١٦٩ ، الفروق للقرافي طبعـة الحلبي : ٣ ص ٢٤ الوجيز للغزالي : ٢ ص ١٩٤ .

ويمكننا أن نفهم الادلة السابقة على أنها واردة في حالة الحرب التي تحتاج إلى حقن الدماء ما أمكن، ويختص ذلك بولاة الامور أو نوابهم في الجيش وحديث «ذمة المسلمين واحدة» خبر واحد، وهو لاينسخ القرآن، وقصة أمان أم هانيء وزينب كل منها واقعة خاصة لاعموم لها، ولا ندري ما ظروفها. أما بالنسبة لاعتبار الامان كقاعدة عامة لدخول بلاد الاسلام فينبغي حصرها في ولاة الامور. وعندئذ تظل الادلة السابقة على إطلاقها، ما عدا دليل المعقول منها فإنهم قالوا في تبرير الامان من الفرد من جهة القياس: «إن هذا مسلم يعقل الامان فجاز أمانه كالامام»(١). واليوم لايمكننا أن نقول: إن كل مسلم يعقل الامان ويشارك بشعوره السلطة الحاكمة، وعلى العموم فإنهم قالوا: الامان مبني على التوسعة فيلاحظ ضمناً أن إعطاء الامان للفرد خلاف الاصل. ومنع الامان الفردي هو رأي فريق من كبار علماء المالكية وهو قول الشافعية في حالة نشوب الحرب مع العدو. كما سنتبين ذلك في إبانة رأينا في الامان قريباً.

تحقيق القول في أمان المرأة والصبي والعبد والذمي:

ذكرنا ضابط المؤمن في الجملة عند الفقهاء، وهنا نحقق خلاف العلماء في أمان المرأة والعبد والصبي والذمي.

أمان المرأة:

قال ابن الماجشون وسحنون: أمان المرأة موقوف على اذن الامام(١) ولم يذكرا دليلا. والمانع للدعوى لا يطالب بدليل، وكأني أرى هذين الفقيهين قد فهما من حديث: «قد أجرنا من أجرت ياأم هانيء»، إجازة

(١) المنتقى على الموطأ - ٣ ص ١٧٣.

(١) بداية المجتهد: ١ ص ٣٧٠، العيني، شرح البخاري: ١٥ ص ٩٣، المنتقى: ٣ ص ١٧٣.

أمان المرأة لاصحته في نفسه ، وأنه لولا اجازة الرسول عليه السلام له لم يعتبر ، ثم إنهما قد اعتبرا المرأة ناقصة (١) عن الرجل ، ونقصانها مدعاة لسوء تقديرها للامور العامة فلا يجوز أمانها .

ويرد على ذلك بما يلي : —

أولا — إن ما قدمناه من الاحاديث مثل حديث « ذمة المسلمين واحده.. » صريح في دخول النساء تحت عموم الالفاظ .

ثانياً — روى البيهقي وأبو داود والترمذي ، عن عائشه (٢) رضي الله عنها قالت : « إن كانت المرأة لتجير على المؤمنين فيجوز » (٣) ، وجاء في رواية : « أمان المرأة جائز اذا هي أعطت القوم الامان » (٤) ، قال الترمذي : « العمل عند أهل العلم على اجازة أمان المرأة والعبد » (٥) وقد روي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « إن المرأة لتأخذ للقوم» يعني تجير على المسلمين (٦) .

ثالثا — المرأة أهلية كاملة في الشريعة الاسلامية ، وعلى ذلك فكل تصرف صادر منها يعتبر صحيحا نافذا ، وتعتبر من أهل القتال باعتبار

---

(١) ليس النقصان حسياً وإنما لأن المرأة مشغولة في أمور المنزل ، فمعرفتها بالأمور العامة يعتريه النقص وعدم الكفاية ، ثم إنها كثيراً ماتغلب عليها عاطفتها فنسيء تقدير الأمور ، فكأن ذلك بمثابة النقص .

(٢) هي عائشة بنت أبي بكر الصديق ، من قريش ، أفقه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين والأدب تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الثانية بعد الهجرة ، فكانت أكثرهن رواية للحديث — توفيت سنة ٥٨ هـ .

(٣) سنن أبي داود : ٣ صـ ١١٣ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٩٥ .

(٤) الروض النضير : ٤ صـ ٣٠٠ .

(٥) جامع الترمذي : ٢ صـ ٣٩٠ .

(٦) نيل الأوطار : ٨ صـ ٢٨ ، نصب الراية : ٣ صـ ٣٩٥ .

التسبب بمالها وعبيدها فيخاف منها ، فيتحقق الامان منها لملاقاته محله ، وهو الكافر الخائف ، وهي قد تفوق الرجال في رجاحة العقل وتدقيق الامور ، والنسوة تبوأن اليوم مراكز حساسة في إدارة الحكم وسياسة البلاد ، وليس ضعفها الجسماني بمانع لها من تعرف خير الوطن ووسائل دفع الضرر عنه . قال الكاساني في البدائع : « الذكورة ليست بشرط ليصح أمان المرأة لانها بما معها من العقل لاتعجز عن الوقوف على حال القوة والضعف ، وقد روي أن سيدتنا زينب بنت النبي ﷺ أمنت زوجها أبا العاص رضي الله عنه ، وأجاز الرسول أمانها » (١) .

وأما ما فهمه ابن الماجشون وسحنون من اجازة الرسول عليه السلام أمان أم هانيء فقد رد عليه الجمهور بأنه ﷺ أمضى ما وقع منها وأنه قد انعقد أمانها لانه ﷺ سماها مجيرة ، لانها داخلة في عموم المسلمين في الحديث على ما يقوله بعض أئمة الاصول او من باب التغليب (٢) .

امان العبد :

قال أبو حنيفة وسحنون (٤) ومالك في رواية عنه : « لايجوز أمان العبد الا اذا كان مأذونا له في القتال من قبل سيده ، فان كان محجورا عن القتال فلا يصح أمانه (٥) وأدلتهم كالآتي :

---

(١) البدائع : ٧ ص ١٠٦ ، الخراج : صـ ٢٠٥ .

(٢) انظر بداية المجتهد : ١ صـ ٣٧٠ ، سبل السلام : ٢ صـ ٦١ .

(٣) المدونة الكبرى : ٣ صـ ٤١ .

(٤) هو عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسحنون : قاض فقيه ، انتهت اليه رياسة العلم في المغرب ، أصله شامي من حمص ، كان رفيع القدر ، عفيفاً ، أبي النفس ، توفي سنة ٢٤٠ هـ .

(٥) شرح السير الكبير : ١ ص ١٧١ ، الرد على سير الأوزاعي لابي يوسف : صـ٦٨، المبسوط : ١٠ ص ٧٠ ، البحر الرائق : ٥ صـ ٨١ ، المحيط : ٢ ق ٢١٤ ، المنتقى على الموطأ : ٣ صـ ١٧٣ .

(١) من لا يسهم له في الغنيمة كالعبد لا أمان له ، لان عدم الاسهام إسقاط فكيف يسقط ما ليس له فيه حق (١) . فدل على انه ليس من أهل القتال فلا يصح أمانه لان الامان جهاد معنى عندهم .

(٢) إن الامان من شرطه الكمال ، والعبد ناقص بالعبودية أي أنه ناقص العقل ، والرأي عادة ، والامان يحتاج الى كمال رأي وبعد نظر ، فوجب أن يكون للعبودية تأثير في اسقاطه قياسا على تأثيرها في اسقاط كثير من الاحكام الشرعية ، ويخصص عموم حديث « المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم » بهذا القياس (٢) .

(٣) العبد لايملك نفسه ، ولايملك أن يشتري شيئا ، ولا يملك أن يتزوج ، فكيف يكون له أمان يجوز على جميع المسلمين ، وفعله لا يجوز على نفسه (٣) ؟ .

(٤) وأما حديث « المسلمون يد على من سواهم تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم » فهو عند الحنفية في الدية بالنسبه للاحرار ، لان دماء العبيد لا تتكافأ مع دماء الاحرار ودياتهم تختلف (٤) :

* * *

مناقشة :

يمكننا أن نناقش أدلة الامام أبي حنيفة والفقيه المالكي الكبير بما يلي:
أولا — حديث الامان « المسلمون تتكافأ ... » عام الدلالة ، ويشمل

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٩٢ .
(٢) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٠ . الميزان للشعراني : ٢ ص ١٧٦ .
(٣) الأم : ٧ ص ٣١٩ .
(٤) الأم : المرجع السابق .

العبيد لغة عند جمهور الاصوليين (١) ومعارضة القياس له لاتعتبر، اذ لايسوغ إسقاط حق من حقوق الآدمي الا من طريق الشرع ولم يرد ذلك ، بل إنه ورد ما يدعم حق العبد في الامان وهو قوله ﷺ : « أيما رجل من أقصاكم او أدناكم من احراركم او عبيدكم اعطى رجلا منهم امانا ... » الحديث . وقد روى ابو موسى الاشعري من قوله عليه الصلاة والسلام : « أمان العبد أمان » وهذا الحديث وان كان غريبا (٢) كما قال الزيلعي (٣) فلا يمنع كونه صحيحا ، اذ قد يكون الغريب صحيحا كالأفراد المخرجة في الصحيحين ، وقد ذكره الشافعي في الام (٤) ويؤيده في المعنى فيما رواه عبد الرزاق في الجامع (٥) وابن أبي شيبة (٦) والبيهقي قول عمر : « ان العبد المسلم من المسلمين وذمته ذمتهم وأمانه أمانهم » (٧) وعلى ذلك فلا يجوز تخصيص العام بالقياس هنا .

ثانياً — العبد مؤمن ، له قوة يمتنع بها ويضر غيره . فيصح أمانه كالمأذون له في القتال ، لأنه أهل للقتال قبل وجود الاذن ، مما يؤدي إلى أن أبا حنيفة ناقض نفسه حيث أجاز الأمان للعبد الذي أذن له سيده

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب : ص ٢٤٣ .

(٢) الحديث الغريب : هو ما تفرد به راو واحد . وقد يكون ثقة ، وقد يكون ضعيفاً، ولكل حكمه ، (انظر الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير: ص ١٦٧).

(٣) نصب الراية : ٣ ص ٣٩٦ .

(٤) الأم : ٤ ص ١٩٦ .

(٥) هو عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري ، مولاهم أبو بكر الصنعاني ، من حفاظ الحديث الثقات ، من أهل صنعاء له الجامع الكبير في الحديث ، قال الذهبي وهو خزانة علم ، توفي سنة (٢١١ ﻫ) .

(٦) هو الامام أبو بكر عبد الله بن محمد بن القاضي أبي شيبة الحافظ المتوفى سنة ٢٣٥ ﻫ . وله كتاب كبير يسمى « المسند » .

(٧) سنن البيهقي : ٩ ص ٩٤ ، منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٢٩٨ .

في القتال مع أن الاذن يؤثر في رفع مانع من الموانع ، ولكنه لا يثبت أهلية لمن ليس بأهل للتصرف . فدل على أن هذه الأهلية للأمان مستفادة من وجود الإسلام ، والآدمية ، والقدرة على الامتناع من العدو . وهذه أمور متوفرة في العبد ولو لم يؤذن له بالقتال(١) .

ثالثاً — قال الشافعي: « جاء في الحديث : « أليس العبد من المؤمنين ومن أدنى المؤمنين » وعمر بن الخطاب حين أجاز أمان العبد ولم يسأل يقاتل أو لا يقاتل ، أليس ذلك دليلاً على أنه إنما أجازه على أنه من المؤمنين »(٢). وقد أنفذ سيدنا عمر أمان العبد بالفعل كما في القصة التالية وهي : أن عبداً أمن أهل حصن ، فأرسل القائد إلى عمر يستشيره،فكتب عمر أن أجيزوا أمان العبد . وعلى هذا فالإيمان هو أســاس اعتبار الشخص أهلاً لإعطاء الأمان وليس هو الحرية والعبودية ، فكون الشخص لا يملك نفسه ولا يملك التصرفات لنفسه لا يثبت إبطال أمان العبد ولا إجازته .

رابعاً — وأما تفسير الحنفية لحديث « المسلمون تتكافأ دماؤهم... » بأن دم العبد لا يكافىء دم الحر بالنسبة للدية فهو غير سليم ، لأن دية العبد المقاتل عندهم قد تبلغ دية الحر إلا عشرة دراهم ، وكذلك يجيزون أمان المرأة مع أن ديتها نصف دية الرجل . هذا مع العلم بأن : «ويسعى بذمتهم أدناهم أي أدناهم حالاً وهو العبد ، والذمة : هي الأمان » .

إزاء هذه المناقشة لأدلة أبي حنيفة وسحنون فاننا نرى أن مذهب الجمهور أرجح دليلاً في جواز أمان العبد ، ومن الجمهور صاحبا أبي حنيفة والأوزاعي

---

(١) راجع تبيين الحقائق للزيلعي : ٣ ص ٢٤٧ وما بعدها ، فتح القدير : ٤ ص ٣٠٠ وما بعدها .

(٢) الأم : ٧ ص ٣١٩ .

والثوري والإمامية والزيدية والعترة[١].

وقد قال هنا أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة[٢]: «إن أبا حنيفة الذي تأثر أولاً بفروضه العقلية القياسية ، قد عدل عن رأيه عندما بلغه كتاب عمر السابق حيث أجاز أمان عبد على جميع الجيش ، وأفتى بأن أمان العبد المسلم يجوز كأمان الحر المسلم على السواء» .

وفي رأينا أنه ليس هناك فائدة للخلاف السابق على جواز أمان العبد لعدم وجود الرقيق في عصرنا . ومع أن الأدلة ترجح رأي الجمهور فإننا نمنع الأمان الفردي اليوم عموماً . سواء أكان من الحر أم من العبد لأن الأمان يمس صميم السياسة وجوهر الحرب بما فيهـــا من دقة وخطورة تقدير ، وذلك مختص بولاة الأمور وقواد الجيوش . وليس من السهل على الفرد إدراكه ، وإذن فلا يحق له أن يتصرف تصرفاً يسري أثره على جميع المواطنين في بلده ، نظراً لتغير نظام الجيش واختصاص أناس بالدفاع عن البلاد .

أمان الصبي :

أجمع أهل العلم على أن أمان الصبي غير المميز والمعتوه والمجنون غير جائز[٣] ، لأنهم لا يعقلون وليسوا أهلاً للأمان لعدم اعتبار كلامهم في إثبات الأحكام .

أما الصبي المميز فقد اختلفوا في شأنه على ثلاثة آراء :

(١) يصح أمانه عند الإمام مالك وأحمد ومحمد بن الحسن[٤].

---

(١) انظر رقم (١) في ضابط المؤمن ص ٢٢٧ . والكافي: ١ ص ٦١٩.

(٢) انظر المجلة المصرية للقانون الدولي سنة١٩٥٨ (نظرية الحرب في الاسلام): ص٤٢

(٣) الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٣ . الأم : ٤ ص ١٩٦ ، المدونة : ٣ ص ٤١ ، المغني : ٨ ص ٣٩٨ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٠٢، حلية العلماء : ص ٤٤٩ .

(٤) المدونة : ٣ ص ٤١ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٧ ، المغني : ٨ ص ٣٩٧، المحرر : ٢ ص ١٨٠ ، شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٢ ، ١٩١ .

(٢) لايصح أمانه كالمجنون عند أبي حنيفة وأبي يوسف والشافعي وأحمد في رواية والزيدية والإمامية والإباضية(١).

(٣) يصح أمانه بشرط إجازة الإمام له وهو رأي سحنون(٢).

احتج أصحاب الرأي الأول أولاً - بعموم حديث « ويسعى بذمتهم أدناهم » ثانياً - بأنه مسلم مميز يعقل الإســـلام ويصفه ، والأمان منه تصرف دائر بين النفع والضرر فيصح أمانه كالبالغ . وفارق المجنون بأنه لا قول له أصلاً . ثالثاً - الصبي المراهق قد أشرف على البلوغ ، وما قارب الشيء أعطي حكمه في كثير من الأحكام ، وأمان الكفار من هذه الأحكام، فان حصل بعد أمانه فتنة فولي الأمر يتدارك الخطأ ويشدد على المستأمنين حتى يخضعوا لحكم الأمان أو يخرجهم من بلاد الإسلام ، فكان أمان الصبي المذكور بمثابة الإذن في دخول بلاد الإسلام ، لا في الإقامة بهـا حتى لا يفسدوا فيها (٣) .

واحتج أصحاب الرأي الثاني بما يأتي :

أولاً - الصبي مرفوع عنه القلم حتى يبلغ ، وقوله ﷺ : « ويسعى بذمتهم أدناهم » خطاب للبالغين .

ثانياً - إن الأمان أمر خطر - لا سيا وقت الحروب - ينبني عليـــه مصالح ومفاسد فيحتاج إلى غزارة عقل ورجاحة نظر في العواقب ، والصبي والمجنون ليسا من أهل هذا المقام . أي أن الأمان لصيق الصلة بسلامة

(١) شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٢ ، المحيط: ٢ ق٢١٥ ، مغني المحتاج : ٤ ص٢٣٧، الوجيز : ٢ ص ١٩٤ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٢ ، الفرح الرضوي : ص ٣٠٨، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٢ .

(٢) لباب اللباب : ص ٧٢ ، حاشية العدوي: ٢ ص ٧،المنتقى على الموطأ : ٣ص ١٧٣،

(٣) الميزان للشعراني : ٢ ص ١٧٦ .

الدولة وحفظ كيانها ، والصبي لا يستطيع تقدير ذلك ، لاسيما إذا سلك العدو معه مسلك الخداع والتغرير للحصول على الأمان .

وأما رأي سحنون ففيه مراعاة لخطر الأمان لنقص الصبي لعدم اكتمال مداركه .

ونحن نرجح القول بعدم صحة أمان الصبي المميز سداً للذرائع ومنعاً للقلاقل والفتن ، حتى لا تشغل الدولة بمراقبة تأمينات الغلمان وتلك هي الفوضى بعينها ، والاحتياط والحذر في مثل هذه الأمور أولى ، والمعروف في خطاب الشارع أنه للمكلفين دائماً فلا داعي للتعسف في القول بأن الأحاديث عامة تشمل الصبيان .

ولكنا مع ذلك لا نرى بأساً في توكيل الصبي المميز في تبليغ الأمان إذا كان موثوقاً بخبره[١] ، وذلك للتوسع فى حقن الدماء وتسهيل الأمور على المقاتلين .

أمان الذمي :

لا خلاف بين الفقهاء المسلمين من سنة وشيعة [٢] في أنه لا يجوز أمان الذمي لقوله ﷺ : « المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم »، فشرط الأمان هو كون المؤمن مسلماً كما يبين من هذا الحديث ، فلا يصح أمان غير المسلم ، حتى وإن كان يقاتل في صفوف المسلمين عند جمهور العلماء .

---

(١) انظر الاشباه والنظائر للسيوطي : ص١٨٩ ، ١٩١ ، نهاية المحتاج: ٧ص ٢١٧ .
(٢) شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٢ ، المبسوط : ١٠ ص ٧٠ ، الفتاوى البزازية : ٦ ص ٦٠٨ . المدونة : ٣ ص ٤٢ ، ايضاح المسالك : ق ٩٨ ، مختصر ابن الحاجب : ٤٦ . الأم : ٤ ص ١٩٦ ، ١٩٧ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٥٦ ، البحر الزخار: ٥ص ٤٥٢ .

والفكرة في ذلك أن غير المسلم متهم في حق المسلمين نظراً لمدائه الديني ولموافقته لقومه في الاعتقاد فيميل اليهم ، فلا تؤمن خيانته بل ولايكونه أهلا للنظر في مصالح المسلمين (١) ، واذا كنا نتهم المسلم أحيانا في اعطاء الامان فغير المسلم اولى بهذه التهمة (٢) .

وأيضاً ليس لغير المسلم ولاية على المسلم لقوله تعالى « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا (٣) » والامان من باب الولاية اذ به ينفذ كلام المؤمنين على غيره شاء أم أبى (٤) .

وقول الفقهاء هذا مبني على أنه مادام لكل دولة سياسة معينة في ادارة البلاد وتصميم الخطط فمن الطبيعي أن لايثق الحكام في تقدير المصالح العامة الا بالثقة سواء أكان مسلما أم غير مسلم ، ونحن سوف نرجح منع الامان الخاص ، سواء أكان من المسلم أم من غيره في هذا العصر ، حتى لا يعود أمان على البلاد بالضرر وشيوع المخاطر ، واذا كانت مراعاة المصالح هي السبب في عدم اجازة أمان الذمي فان الاوزاعي قال : « ان غزا الذمي مع المسلمين فأمن أحدا فان شاء الامام أمضاه والا فليرده الى مأمنه (٥) » ، فرقابة الامام لمثل هذا الامان تكفل تحقيق المصالح ودرء المفاسد ، ويمكن بالتالي لولاة الامور في العصر الحاضر الاخذ بهذا الرأي حتى تمتنع التفرقة بين المواطنين .

وبذلك يلاحظ أن الاسلام يمكن أن يسير مع التطورات ويحقق

---

(١) الخراج : ص ٢٠٤ ، البدائع : ٧ ص ١٠٦ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ .
(٢) الخرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٣ .
(٣) النساء : ١٤١
(٤) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٠ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٥٦ .
(٥) العيني شرح البخاري : ١٥ ص ٩٣ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٢٩ .

المصالح في كل زمان ومكان ، ويعتبر توظيف الذميين في ادارة مراقبة الاجانب لاعطاء الاقامة في بلادنا جائزا شرعا .

وموجز القول : أنه ليس معنى إعطاء الأمان لكل فرد هو أن يترك الأمر في البلاد فوضى ، وإنما يعتبر تشريع الأمان في الإسلام مظهراً فعالا من مظاهر التسامح الديني وتيسيراً للاتصالات بين المسلمين وغيرهم ، ولكن مع مراعاة تحقيق المصلحة العامة بما لولي الأمر من اختصاص في رقابة تأمينات الأفراد .

رقابة الامام على تأمينات الافراد ورأينا في نظام الامان الفردي :

الأمان وسيلة لتدعيم السلم والأمن بين رعايا البلاد ، وطريق لإمكان تبادل المنافع الاقتصادية بين الدول على قدم المساواة ، ولكن دون إضرار بمصالح الدولة السياسية أو إخلال بالأمن بين المواطنين .

والأصل في صحة الأمان ولزومه صدوره عن رأي ونظر صحيحين ، بما يتناسب وحالة الأمة من قوة وضعف وسلم وحرب . وبما أن للسلطة القائمة في الدولة ولاية عامة على كافة شؤون المواطنين ، فيكون لها حق الرقابة على مايصدر منهم من تصرفات تتنافى مع المصالح العامة أو تتعارض مع الأصل في صحة الأمان ؛ فإن الأمان لا يلزم الوفاء به إلا إذا كان موافقاً لمقتضى النظر الشرعي بجميع الرعية من جلب المصالح ودفع المضار ، حتى ولو كان المؤمن هو ولي الأمر(١) .

ولكن غالبية الفقهاء(٢) لم يشترطوا ظهور المصلحة في الأمان ، وإنما اكتفوا

(١) راجع بداية المجتهد ـ ١ صـ ٣٧٠ أحكام القرآن لابن العربي : ٢ صـ ٨٩١ .

(٢) المواق ـ ٣ صـ ٣٦١ منح الجليل : ١ صـ ٧٣١ الشرح الكبير الدردير : ٣صـ١٧١ تحفة المحتاج : ٨ صـ ٦١ مغني المحتاج : ٤ صـ ٢٣٨ ، الوجيز : ٢ صـ ١٩٤ الشرح الكبير للمقدسي : ٣ صـ ٦٢٦ البحر الزخار : ٥ صـ ٤٥٤ ، الشرح الرضوي : صـ ٣٠٨ ، قارن فتح القدير ٤ صـ ٣٠٠ فان الحنفية يشترطون في الأمان أن يكون لمصلحة وإلا فينبذه الامام وهذا في رأينا لادليل عليه .

باشتراط عدم وجود ضرر بالمسلمين أو الذميين لقوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » ، وذلك مثل تأمين طليعة أو جاسوس أو مهرب سلاح أو كل من فيه مضرة .

وأما رقابة ولي الأمر لدفع الضرر فلها ناحيتان :

رقابة خاصة : وذلك إذا تعدى أحد على اختصاص الإمام في تأمينه إقليماً (عدداً لاينحصر) فأمنه ، أو أمن أهل حصن حال الإشراف على فتحه وتيقن أخذه ، أو عصى أحد نهي الإمام الناس عن التأمين ، فأمن واحداً أو لنسي النهي أو جهله أو جهل الحربي إسلام المؤمن ، فيكون الإمام في كل ذلك مخيراً بين إمضاء الأمان أو رده . وله أن يؤدب المؤمن لما في فعله من افتئات على حق الإمام أو استخفاف به واجتراء عليه ، أو إضرار بمصالح المسلمين والسياسة الصالحة للأمور وتدبير البلاد(١).

ورقابة عامة : وذلك في كل أمان كان يصدر من الافراد ، وبالاخص المرأة والعبد والصبي ونحوهم ، عند من أجاز أمانهم بدون حاجة إلى إجازة الإمام . قال الإمام مالك : « الإمام المقدم ينظر فيما فعل الصبي ونحوه من الأمان فيكون له الاجتهاد في النظر للمسلمين ، وإجازة إجارة المرأة للنظر والحيطة للدين وأهله . وحديث : « يجير على المسلمين أدناهم » ليس أمراً في يدي أدنى المسلمين ، فيكون ما فعل يلزم الإمام ليس له الخروج من فعله »(٢). وعبارة فقهاء المالكية في تقرير حق الرقابة الامام هي أعم من عبارة مالك . قال الخرشي : « إذا نزل المشركون على حكم

---

(١) انظر شرح السير الكبير ــ ١ ص ٣٠٦ وما بعدها ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٨ المحيط : ٢ ق ٢٢١ ب ، شرح ابن الساعاتي على مجمع البحرين : ٢ ق ٥ ب من باب السير . المنتقى على الموطأ : ٣ ص ١٧٢ ــ ١٧٤ الخرشي الطبعة الثانية: ٣ص ١٢٢ ، ١٢٤ الدسوقي: ٢ ص ١٧١ . شرح المجموع : ١ ص ٢٧٢ .

(٢) المدونة الكبرى ــ ٣ ص ٤١ المدونة مطبوعة مع المقدمات الممهدات : ١ ص ٤٠١

رجل مسلم عدل قد عرف المصلحة أو لم يعرف المصلحة [١] ولو كان عدلاً [٢] أو اتفقا جميعاً ، فإن أمير المؤمنين ينظر فيما أمن فيه فإن كان صواباً أبقاه ، وما كان غير صواب رده » [٣] ، ونجد مثل هذا النص عند الحنابلة [٤].

يظهر من هذا أن لولي الأمر الكلمة العليا في شأن الأمان ، فهو مخير بين إجازته وإمضائه أو رده وفق ما تمليه المصلحة العامة في شؤون الأمة وهكذا كانت إجازة الرسول ﷺ لأمان أم هانىء وزينب.

ورقابة ولي الأمر في هذا الموضوع ليست تعسفية ولا استبدادية ، وإنما هي مقيدة بتحقيق المصلحة [٥] ، حتى يتمكن من حماية كيان الدولة من العابثين والمفسدين في كل ما يخل بالأمن ، وله بمقتضى السياسة الشرعية أن يمنع حدوث الأمان الفردي مطلقاً ، إذا وجد ضرورة لذلك ، أو أن ينهى عن حصوله في ناحية استراتيجية مثلاً ؛ لأن المقرر في الإسلام أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح [٦] . وعلى هذا الاساس فإنا نمنع الامان الفردي أو الخاص في الظروف الدولية الحاضرة لما في ذلك من مراعاة المصلحة العامة ، ومنعاً لما قد يترتب عليه من مفاسد لا يمكن تلافيها ، وسد الذرائع في مثل هذه الحالات أمر واجب إلا أن يكون أمان الفرد محققاً يقيناً لمصلحة عامة تبرره بحسب العرف والعادة فلا بأس به . وقد قال بمنع الامان الفردي فريق من كبار العلماء منهم ابن حبيب من فقهاء المالكية

(١) وهو المميز من صغير وعبد وامرأة .
(٢) أي فيما حكم به من الأمان وغيره ، وان لم يكن عدل شهادة .
(٣) انظر الخرشي الطبعة الثانية ـ ٣ ص ١٢٢ المنتقى : ٣ ص ١٧٣ .
(٤) راجع كشاف القناع : ٣ ص ٨٣ ـ ٨٥ .
(٥) انظر شرح الاشباه والنظائر للسيوطي ـ ص ١٠٨ .
(٦) انظر الاشباه والنظائر لابن نجيم المصري ـ ١ ص ١٢٥ .

قال : لاينبغي التأمين لغير الإمام ابتداء . وقال في أمان الحر : «ينظر الإمام فيه ولا يمضي أمانه » وقال اللخمي : « الأمان لأمير الجيش باجتهاده بعد مشورة ذوي الرأي منهم »(١) وقال سحنون(٢) : « أمر الامان إلى الإمام » ولم يجعل الرسول ﷺ ما قال : « يجير على المسلمين أدناهم » أمراً يكون في يدي أدنى المسلمين فيكون ما فعل يلزم الإمام ليس له الخروج من فعله ، ولكن الإمام المقدم ينظر فيما فعل فيكون له الاجتهاد في النظر للمسلمين »(٣) . وقال ابن الماجشون : « لا يلزم غير تأمين الإمام ، فإن أمن غيره فالإمام بالخيار بين أن يمضيه وبين أن يرده » . وتأول ما ورد من الأمان الخاص فيما يخالف هذا على قضايا خاصة(٤) .

وذلك صحيح ، وقد عرفنا وجهة تلك القضايا . ثم إننا وجدنا الشافعي نفسه يحدد من هو المؤمن الذي يؤمن الشخص الداخل إلى دار الإسلام بأمان في حالة الحرب . فيقول : « ولا ينبغي أن يتولاه غير الإمام أو من ندب عنه من أولي الأمر ؛ لأنه أعرف بالمصلحة من اشتداد المسلمين واقتدار على الاحتراز من كيده »(٥) .

وهذه الآراء لا تختلف مع الخطاب الوارد في آية « وإن أحد من

---

(١) مواهب الجليل : ٣ ص ٣٦٠ — ٣٦١ منح الجليل : ١ ص ٧٣٠ تفسيرالقرطبي : ٨ ص ٧٦ .

(٢) هو عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسحنون : قاض فقيه انتهت اليه رياسة العلم في المغرب ، أصله شامي من حمص ، كان رفيع القدر ، عفيفاً ، أبي النفس توفي سنة (٢٤٠ هـ) .

(٣) المدونة الكبرى — ٣ ص ٤١ حاشية الدسوقي: ٢ص ١٨٥ نيل الأوطار: ٨ص٢٩ .

(٤) انظر المنتقى على الموطأ — ٣ ص ١٧٣ الخرشي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٣ ، لباب اللباب ص ٧٢ ، العيني شرح البخاري : ١٥ ص ٩٣ نيل الاوطار : ٨ ص ٢٩ سنن البيهقي: ٩ ص ٩٣ — ٩٥ .

(٥) انظر مخطوط الحاوي الكبير للماوردي : ١٩ ق ١٩٤ ب .

المشركين استجارك ... » الآية ، فإنه خطاب الرسول ولمن بعده من الأئمة ، وعلى افتراض أنه عام يشمل كل مسلم كما قال الجمهور فإنه لا يصح الاستدلال بالآية حينئذ لاحتمال تخصيصها بسبب النزول في رأي بعض العلماء وكما هو رأي ابن الماجشون وابن حبيب ، والاحتمال إذا طرأ على دليل سقط الاستدلال به ، فلا دليل يدل على أن الخطاب لعامة المسلمين ، وأما حديث « ذمة المسلمين » فهو خبر واحد كما قلنا سابقاً فلا ينسخ به ظاهر القرآن .

وبذلك يتلاقى التشريع الإسلامي مع القوانين الحديثة حيث ينظم دخول الأجانب إلى البلاد وإقامتهم فيها ، بقانون يصدقه رئيس الدولة ، وقد يكون في البلاد مناطق يحرم على الأجانب أن يدخلوا إليها .

ثانياً — موضوع الأمان أو مقتضاه :

يقتضي الأمان : أن يتعهد المؤمن فرداً أو حاكماً بتوفير الأمن والطمأنينة لشخص أو أكثر ولو أهل بلدة ، أو حصن أو إقليم ، أو قطر ، لأن لفظ الأمان يدل على ذلك ، وهو قوله : أمنت .. فيحرم حينئذ القتل والسبي والاستغنام للرجال والنساء والذراري والأموال ، وكذلك يحرم الاسترقاق ولا يجوز ضرب الجزية على المستأمن[١] لأن فعل شيء من ذلك غدر ، والغدر حرام .

ويشمل حكم الأمان نفس المستأمن وأولاده الصغار وماله عند الحنابلة

---

(١) انظر البدائع : ٧ ص ١٠٧ البحر الرائق : ٥ ص ٨١ حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٤١ حاشية العدوي : ٢ ص٥ — ٦ الشرح الكبير والدسوقي : ٢ ص ١٧١ منح الجليل : ١ ص ٧٣٠ القوانين الفقهية : ص ١٥٣ المهذب : ٢ ص ٢٦٣ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٥٥ كشاف القناع : ٣ ص ٨٢ القواعد لابن رجب : ص ٢٤١ ، ٣٦٠ البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٤ الشرح الرضوي : ص ٣٠٧ اختلاف الفقهاء : ص ٣٤ .

والحنفية استحساناً (١) ؛ لأن الإذن بالدخول ووجود عقـــد الأمان يقتضي ذلك ، والأولاد أتباع المستأمن هنا خصوصاً أنهم في يده وتحت تصرفه وفي نفقته وبيته ، ولا يستأمنون لأنفسهم وإنما يستأمن لهم وليهم، والمال هو بحاجة اليه .

وقال الشافعية : يدخل في الأمان مال المستأمن وأهله بلا شرط إن كان الامام هو الذي أعطى الأمان(٢) .

ويرى الماوردي أن المذهب(٣) في الأمان المطلق دخول المستأمن وأهله الذين معه بلا شرط ، وكذا ماله الذي معه(٤) ، وإذن فأمان الحربي أمان لماله الذي معه هو المذهب — كما نقل الماوردي — إذا أطلق الامان عن التقييد بنفس أو مال .

ويرى الهادوية والمالكية : أن الأمان يتبع الشرط فلو قال : أمنتك على نفسك لم يدخل المال ، وإن قال : أمنتك ففي دخول المال وجهان ، يرى الإمام يحي من الزيدية(٥) أن أصحها لا يدخل إذ اللفظ قاصر ،

(١) المغني : ٨ ص ٣٩٦ ، ٤٠١ تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٩ كشاف القناع : ٣ ص ٨٥ المحيط : ٢ ق ٢٢٤ الخراج : ص ١٨٨ فتح القدير : ٤ ص ٣٥٣ .

(٢) فان كان غير الامام فيدخل في الامان ما يحتاج اليه لنفسه وحرفته مدة الامان ، وأما أسرته وغير المحتاج اليه من ماله فلا يشمله الامان إلا بشرط في الاصـــح لقصور اللفظ عن العموم .

(راجع الام : ٤ ص ١٩١ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨) .

(٣) المراد من كلمة « المذهب » في اصطلاح الشافعية هو بيان الطريقين أو الطرق في نقل المذهب الشافعي من قبل الاصحاب كأن يحـكي بعضهم في المسألة قولين أو وجهين ويقطع بعضهم بأحدهمـــا . وعلى كل قد يكون قول المذهب هو الراجح وقد يكون غيره (راجع مقدمة منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه للامام النووي : ص ١) .

(٤) شرح الحاوي : ٤ ق ٣ .

(٥) هو يحيى بن حمزة بن علي الحسيني الموسوي ، الامام العلامة صاحب المؤلفات الكثيرة منها : الانتصار ، توفي بحصن هران سنة (٧٤٩ هـ).

وقيل يدخل إذ يقتضي الأمان الأمن من الأذى ، وأخذ المال أذى .
ويرجح الرأي الأول عند الامام يحيى ، أن ثابت بن قيس(١) لما أمن الزبير من بني قريظـة لم يدخل مـاله في مطلقه حتى رجع إلى الرسول ﷺ فاستأمن عليه(٢) .

وإذا دخلت الأسرة في الأمان بصرف النظر عن الخلاف السـابق فإنها تشمل المرأة والذكور القاصرين والبنات من غير تفريق ، والأم ، والجدات ، والخدم ، على شرط أن يكونوا مع المستأمن وقت الإشارة إلى الأمان . وضابط ذلك عنـد الحنفية كما قالوا : « الأصل في جنس هذه المسائل أن كل من يستأمن لنفسه في الغالب بنفسه لا يجعل تابعـاً لغيره في الأمان ، وكل من لا يستأمن لنفسه في الغـالب بنفسه يجعل تابعاً لغيره في الأمان . فعلى هذا ، أمه وجدته وأخواته وعماته وخالاته ،

---

(١) هو ثابت بن قيس بن شماس الخزرجي الانصاري : صحابي كان خطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وشهد أحداً وما بعدها من المشاهد ، ، توفي سنة (١٢ هـ) .

(٢) البحر الزخار: ٥ ص٤٥٤، القوانين الفقهية: ص ١٥٤ . يلاحظ أن هـــذا الكلام عجيب .. فكيف يؤمن الشخص ثم يستباح ماله ؟ ومقتضى الامان هو أن يشمل النفس والمال لتلازمهما . واذن فلابد من اغفال هذا الرأي والاخذ بآراء الفقهاء الآخرين. قال الشافعي:(مخطوط الحاوي : ١٩ ق ٩٢ ، ١٩٤ ب) مقتضى الامان : أن يأمن الحربي على نفسه وماله بحسب العرف الجاري . وقال الشيـخ عليش (منح الجليل : ١ ص ٧٣١) ومعنى كونه تأميناً أنه يعصم دمه وماله . وهذا وإن كان في الامان المطلق فينبغي أن يكون المقيد بنفس أو مال مثله لان المتبادر من الامان منع الاضرار والاذى عموماً ، وأخذ المال من أشد أنواع الايذاء . ولعل القصة التي استند اليها الزيدية كانت بسبب أن الشخص المؤمن لم يكن يعلم أن مقتضى الأمان هو عصمة الدم والمال معا ، وان لم يذكر أحدهما .

وهناك نص صريح ، في دخول المال تحت الامان الساكت عنه وهو ماروى أبو داود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أوأخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة »

وكل ذات رحم منه من النساء يدخلن في أمان المستأمن تبعاً للمستأمن ، وجده وأخوه لا يدخل في أمان المستأمن »(١) .

ويفهم من عرض المذاهب السابقة فيا يدخل تحت مدلول الأمان أن الفقهاء متفقون على أن مال الحربي وأهله بدار الحرب لا يشمله الأمان ، لأنه لم يقع على ذلك ؛ وحينئذ فيجوز اغتنام أمواله وسبي ذراريه المخلفين بدار الحرب إلا إذا كان الأمان من الإمام فيحرم ذلك(٢) .

فإذا أودع المستأمن ماله عند مسلم أو ذمي أو أقرضه إياه ، ثم عاد للاقامة في دار الحرب أو نقض الأمان فيبقى ماله في حكم الأمان له ما دام حياً ، ويرد لورثته بعد وفاته ولا يعتبر فيئاً(٣) ؛ لأنه كان في أمان مدة حياته ، والأمان حق لازم يتعلق بالمال ، فينتقل بحقوقه إلى وارثه إن كان في بلاد الإسلام ، في المشهور عند الشافعية(٤) .

(١) مخطوط طوالع الانوار للسندي : ٨ ق ٤٩ ـ ٥٠ .

(٢) انظر مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ بجيرمي المنهج (التجريد) : ٤ ص ٢٤٤ .

(٣) المحيط : ٢ ق٢٦٦ب، الخرشي الطبعة الثانية :٣ص ١٤٥ القوانين الفقهية :ص١٥٤ الشرح الكبير للدردير : ٢ ص١٧٢ ، الحاوي : ١٩ ص ١٠٧ ب الوسيط : ٧ ق ١٥٩ب أسنى المطالب : ق ٨ ب من باب الجهاد ، الروضة : ٧ ١٢٧ ب المحرر :٢ ص ١٨١ الاقناع : ق ١٠٠ ب تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٧ الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٦٥ .

(٤) اختلاف الدار : مانع من موانع الارث في المشهور عند الشافعية إذا كان فقط اختلافا حقيقيا ، فلا يرث الحربي ذمياً أو معاهدا وبالعكس إذا كان أحدهما في دار الاسلام والآخر في دار الحرب ، أما الاختلاف الحكمي : فلا يمنع من الارث فيرث الحربي المستأمن ذمياً ، إذا كان في دار الاسلام لاتحاد الاقامة ، وان اختلفت الجنسية أو الرعوية أو الولاية ، فالشافعي اعتبر الاختلاف في الاقامة لا الاختلاف في الولاية .

(انظر الأم : ٤ ص٤ نهاية المحتاج: ٥ص ٢٣ بجيرمي المنهج: ٣ص ٢٣٥ حاشية الشرقاوي: ٢ ص ١٨٨ أحكام التركات والمواريث للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة طبعة ١٩٤٩ :ص١١٤، الوصايا في الفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ١٤ قارن هذا التحقيق بحاشية ابن عابدين : ٥ ص ٦٧٢ والميراث في الشريعة الاسلامية للاستاذ علي حسب الله : ص ٣٤ حيث اعتبر الاول اختلاف الدار مانعاً من الارث مطلقاً عند الشافعية وهو خطأ كما حققنا واعتبره الثاني أنه ليس بمانع عندهم وقد أخطأ أيضاً .

وكان غير مستأمن أيضاً عند الحنفية الذين يعتبرون الاختلاف في الدارين مانعاً من موانع الارث . أما من لا يعتبره مانعاً من الارث وهم (المالكية والحنابلة) فإنهم يبعثون المال إلى ورثته في دار الحرب .

وكذلك إذا انتقض أمان المستأمن فلا ينتقض أمان ذراريه كالنساء والخناثى والصبيان والمجانين ، حتى يبلغوا أو يفيقوا أو يطلبهم مستحق الحضانة(١) . وذلك لأن النقض وجد منه دونهم فاختص حكمه به .

هذا ما يشمله الأمان بالنسبة للمال والأهل لحق المستأمن ، ويلتزم المسلمون بحماية أشخاص المستأمنين وأموالهم ، ولو خمراً وخنزيراً ، ويضمن المسلم قيمتها بإتلافه إياها ، لقوله ﷺ فيما رواه أحمد والأربعة والحاكم عن سمرة : « على اليد ما أخذت حتى تؤديه »(٢) . وتقطع يده إذا سرق مال المستأمن لأنه مال محترم بسبب الأمان(٣) .

ومقتضى الأمان هذا يقابله اليوم في القانون الدولي ما يسمى بحق الأجنبي في حماية شخصه وماله ، فللأجانب حق مقرر بالتمتع بحماية الدولة المقيمين على إقليمها ، وعلى الدولة أن تحميهم من الاعتداء وأن تدفع عنهم الأذى وأن تعاقب المعتدي ، وأن ترعى المعتدى عليه(٤) .

وبصفة عامة فإنه يمكننا هنا أن نحدد مركز المستأمن في دار الاسلام : وهو ماله من حقوق وما عليه من التزامات بسبب الأمان .

---

(١) حاشية الصفوي : ٢ ق ١٦ من باب الجهاد ، أسنى المطالب: ق ١٤ من باب الجهاد تحفة المحتاج : ٨ ص ٩٨ الشرح الكبير: ١٠ص ٦٣٤ الاختيارات العلمية: ص ١٩٠ .

(٢) انظر الجامع الصغير للسيوطي : ٢ ص ٥١ .

(٣) انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ١٠٨ المدونة : ٣ ص ٢٤ حاشية ابن عابدين : ٢ ص ٣١٣ البحر الزخار : ٥ ص ٤٦٣ .

(٤) راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٩٦ .

المستأمن في دار الإسلام حق الانتفاع بالمرافق العامة الضرورية حق القضاء ، فإنه إذا التجأ إلى القاضي المسلم في نزاع بينه وبين ذمي أو مستأمن أو مسلم ، فيجب على القاضي أن يحكم في النزاع في حقوق الآدميين من ديون ومعاملات عند الحنفية ، وقول للشافعي ، وعند الجمهور : يخير القاضي بين الحكم والإعراض لقوله تعالى : « فان جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » (١) . والتزام القاضي بالحكم عند الحنفية مرده إلى أننا التزمنا منع الظلم عن المستأمنين ، وعلى العموم فإنه يجب قطع دابر الفساد بينهم لما في ذلك من حفظ أموالهم ودمائهم (٢) .

بل ويجب منحهم حق التقاضي عموماً ، لأن قوله تعالى « فان جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » (٣) منسوخة بآية « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » (٤) وهذا يتفق مع ما قررته اتفاقية جنيف عام ١٩٤٩م في المادة ٤٢ من منح الرعايا الأعداء حق التقاضي ، سواء كانوا مدعين أو مدعى عليهم ، بعد أن كان هذا الحق مسلوباً منهم فترة طويلة من الزمن (٥) .

وللمستأمن الحق في ممارسة الأعمال التجارية في حدود الشرع فلا

---

(١) المائدة — ٤٢

راجع المبسوط : ١٠ ص ٩٣ تفسير الجصاص : ٢ ص ٤٣٤ — ٤٣٦ تفسير القرطبي : ٦ ص ١٨٤ — ١٨٥ المغني : ٨ ص ٢١٤ المحرر : ٢ ص ١٨٧ الأم : ٤ ص ١٣٠، مختصر المزني : ٥ ص ٢٠٤ .

(٢) أما بالنسبة للقانون الواجب التطبيق فانه كما عرفنا في أثر اختلاف الدارين في الأحكام تطبق الشريعة الاسلامية باعتبارها الشريعة العامة في بلاد الاسلام فهي ذات اختصاص اقليمي وذلك بالنسبة للديون والمعاملات والضمانات في النفس والمال والعرض . أما في الاحوال الشخصية لغير المسلمين فتطبق شريعتهم لاننا أمرنا بتركهم وما يدينون (راجع تفسير القرطبي : ٦ ص ١٩١ ص ١٨٥ البحر الزخار : ٥ ص ٣٦٦ المختصر النافع في فقه الامامية : ص ٢٢٠ — ٢٢٣) .

(٣) المائدة : ٤٢

(٤) المائدة : ٤٩ انظر الاتقان في علوم القرآن للسيوطي : ٢ ص ٢٣ .

(٥) انظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٩٥ .

يجوز له شراء الاسلحة والعبيد وتعاطي الربا ، ويحرم على المسلم أن يبيعه بيعاً فاسداً ، وتفسخ مبايعات المستأمن المسلم كما تفسخ مبايعات المسلمين الفاسدة فيما بينهم . ومن البدهي أنه لا يقبل من الشخص المستأمن أوغيره الجهل بالاحكام (١) . والمستامن أيضاً حرية التملك والتمليك . ويمنع المستامن حال الحرب من محاولة الدس والوقيعة بين صفوف المواطنين ، كما يمنع من الدعاية لقومه لرفع قوام المنوية وإضعاف الروح العامة لدى خصومهم . إلا أنه عند الفقهاء إذا تملك عقاراً فيصير ذمياً إذا وضع الخراج عليه لا بمجرد الشراء ، لأن خراج الأرض بمنزلة خراج الرأس وقد فعل ما يدل على نية الإقامة . وكذلك يصير ذمياً فيما لو أطال المكث بارض الإسلام فقال له الإمام : « ارجع إلى بلادك فإنك إذا أقمت سنة بعد يومك هذا أخذت منك الخراج، فأقام صار ذمياً » .

والمستأمن أن يتزوج ذمية ويعود معها إلى دار الحرب ، فإن تزوجت المستأمنة ذمياً صارت لذلك ذمية ، لانها التزمت حينئذ المقام تبعاً للزواج بعكس الرجل لو تزوج امرأة فليس فيه دلالة التزامه المقام في دار الإسلام إذ بيده طلاقها (٢) والمضي عنها (٣) .

(١) اختلاف الفقهاء للطبري تحقيق الدكتور شخت : ص ٥٧ . وانظر بحث الاباحة للاستاذ محمد سلام مدكور في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٢ العدد الاول : ص ١٣٣ .

(٢) يلاحظ أن في هذه العبارة تسامحاً ملحوظاً ، فان المسيحية لاتعترف بطوائفها المختلفة بالطلاق بمعناه الخاص (وهو انهاء عقد الزواج من جانب الزواج) فلا يجوز الزوج أن ينهي الزواج بارادته، ولكن لايقع الانهاء إلا بمعرفة السلطة المختصة، فهم لايعرفون الطلاق ولكن يعرفون التطليق (وهو انهاء العقد من جانب السلطة المختصة وقد كانت هذه السلطة في مصر هي المجالس الملية ثم صارت المحاكم الوطنية ، وللتطليق أسباب كثيرة كالزنا والأمراض المنفرة والرهبنة وغير ذلك (انظر مبادىء الاحوال الشخصية للدكتور إهاب اسماعيل : ص ١٦٦ ، ١٧٣ الاحوال الشخصية لغير المسلمين للاستاذ حلمي بطرس : ص ١٠٢ وما بعدها) .

(٣) انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ٣٥٣ ، ٣٥٨ المبسوط : ١٠ ص٩٢ ، الفتاوى الهندية ٢ ص ٢٣٤ وما بعدها ، البحر الرائق : ٥ ص١٠١ المحيط : ٢ ق ٢٧٨ ب ،٢٨٠ فتح القدير : ٤ ص ٣٥٢ وما بعدها ، درر الحكام : ١ ص ٢٩٤ .

وهذه الأحكام شبيهة بأحكام كسب الجنسية وفقدها في القوانين الحديثة (١) فقد نصت كثير من تشريعات الجنسية أن الزوجة تكسب جنسية زوجها ، كنتيجة قانونية حتمية للزواج لا مجال فيها للتقدير أو لإعمال إرادة الزوجة . (٢)

ويلاحظ أن هذه الحقوق الممنوحة للمستأمن لم يكن يتمتع بها أحد عند

(١) القانون الدولي الخاص الدكتور أحمد مسلم: ص ٣٣٨ . التشريع الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر عودة : ١ ص ٣٠٩ القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ١١٨ القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٥٠ .

(٢) ولكن يلاحظ أن منح المستأمن جنسية الدولة الاسلامية بإطالة المكث في بلاد الاسلام لمدة سنة ،أو بشراء الأرض ووضع الخراج عليها ليس سليما ، كما لاحظ أستاذنا محمدسلام مدكور؛ إذ لابد من التحقق من حالة الشخص المستأمن ، ومن أنه عنصر صالح ، فالدول اليوم لاتمنح جنسيتها للأجانب جزافاً ، وقد يتخذ طول المكث « الاقامة لسنة » أو شراء الأرض ذريعة لاستيطان المفسدين في بلاد الاسلام . وبعد ابداء هـذه الملاحظة من أستاذنا مدكور حاولت البحث في مكتبته عن مصدر لهذا الموضوع ، فعثرت على مذكرة لأستاذنا الشيخ فرج السنهوري في دراسة الاجراءات والتمرينات القضائية والقضايا ذات المبادىء لتخصص القضاء بالأزهر سنة ١٩٤٣ م تناول فيها هذا الموضوع ، فقال في صفحة ٤١ — ٤٢ : « ومن يتأمل فيما قيل في هذا الموضوع يجد أن المدار على قبول المستأمن الدخول في ولايتنا ، وأنت ماذكر اتخذ دليلا عليه ، فالواجب أن يتغير الحكم اليوم وينـاط بالتجنس ، على أن الرواية الأخرى عند الحنفية كما جاء في فتاوى العتابي (ق : ٢٤٠) ، تصلح سنداً للحكم ، فهي تقرر أن الأشخاص المستأمنين لايصيرون ذميين مهما طالت إقامتهم بيننا » . إذن : فلا يمنح المستأمن اليوم جنسية الدولة الاسلامية إلا عن طريق التجنس ، وهو لايتم الا بتوافق إرادتي الفرد والدولة : « وراجع القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ٢١٨ أصول القانون الدولي للأستاذين الدكتورين حامد سلطان وعبد الله العريان : ص ٣٠٠ » .

أما المرأة الحربية عند غير الحنفية فلا تصير ذمية بزواجها ذمياً ، قياساً على مالو دخل حربي ، فتزوج ذمية لايصبح ذمياً حتى عند الحنفية (راجع فتح القدير : ٤ ص ٣٥٣) وهذا يتفق مع قانون الجنسية المصرية سنة ١٩٥٠ فلم يأخذ المشرع المصري بمبدأ وحدة الجنسية في العائلة ، وعلق كسب الجنسية على طلب الزوجة ، وأن تستمر الزوجية مدة سنتين من تاريخ إعلان وزير الداخلية بذلك . (انظر القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ٢٣٨ والقانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٥٠ .

الرومان واليونان . فكانت القاعدة في المدنيات القديمة أن الأجنبي لا يصلح أن يكون صاحب حق ، وقانون المدينة ليس خطاباً له ، فلا يستطيع أن يتزوج أو أن يتملك مالاً ، أو أن يطالب لدى القضاء تعويضاً عن ضرر لحقه ، هو والرقيق على السواء ، يصلح موضوعاً للحق لا صاحباً له ، مجرد من الشخصية القانونية [١] .

وأما التزامات المستأمن فهي : أولاً — عليه أن يخضع للأحكام المتعلقة بالأمن والنظام في دار الإسلام (إقليم الدولة) ، وخاصة العقوبات الشرعية في الحدود التي يخضع لها الذمي ، أي أنه يعاقب على جرائمه التي تمس حق الفرد كالقصاص والسرقة — في قول الجمهور — والقذف وإتلاف الأموال .

وبعبارة أخرى فإنه يسأل عن كل ما فيه حق العباد . أما ما يتعلق بحق الله تعالى ، كشرب الخمر والزنى[٢] والسرقة — في قول أبي حنيفة ومحمد — فلا تقام عليه حدودها لأن المستأمن التزم بما فيه حقوق العباد ، ولأن العقاب الديني لا ولاية كاملة فيه للحاكم المسلم على المستأمن لتأقت مدة إقامته . أما مسؤوليته مدنياً وجنائياً فيما يمس حق الأفراد كالقصاص والقذف والغصب والتبديد فهو كالمسلمين والذميين المواطنين لما في ذلك من صلاح الجماعة وزجر الجاني .

وقال أبو يوسف : إن جميع الحدود ما عدا حد الخمر تقام عليه لإطلاق العلة السابقة [٣].

---

(١) انظر القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ١١.

(٢) مسألة الزنا بمسلمة سنبحثها في مطلب نقض الامان في مبحث المعاهدات الآتي ذكره .

(٣) راجع في كل ماسبق شرح السير الكبير : ١ ص ٢٠٥ — ٢٠٧ ، ٣ ص ١٠٨ ، ١١١ . الخراج : ص ١٨٩ تبيين الحقائق : ٣ ص ٢٦٧ المواق : ٣ ص ٣٥٥ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٣ ، ٤ ص١٨٩ تبصرة الحكام : ٢ ص ١٨١ معين الحكام ص١٧٩، ١٨٢ الأم : ٧ ص ٣٢٥ ، ٣٢٦ التنبيه للشيرازي : ق ١٤٧ الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٦٧ كشاف القناع : ٣ ص ٨٦ .

وقد اتخذت نظرية أبي حنيفة ذريعة لإعفاء الأجانب من الخضوع لأحكام الشريعة مما سبب منح المستأمنين في العهد الإسلامي الأخير أثناء حكم سليمان القانوني السلطان العثماني ما يسمى : (بالامتيازات الأجنبية) التي قاست منها البلاد الاسلامية كثيراً فكانت سبباً لاستغلال المسلمين، وتضييع حقوقهم، واستعلاء الأجانب عليهم، والحد من سلطة الدولة وسيادتها، والإعفاء من الاختصاص التشريعي والقضائي ومن الأعباء المالية والخدمة العسكرية (١).

وقال الاوزاعي والزيدية : تقام على المستأمن كل الحدود، حتى التي هي حق لله، قال في البحر الزخار : ومتى ارتكبوا محظوراً في شرعنا وشرعهم كالزنى أقيم عليهم الحد، ويعزرون إن سكروا لتحريمه عليهم(٢) وذلك كله لما فيه من المحافظة على نقاوة المجتمع وآدابه، ولأن المستأمن في دار الاسلام التزم بجريان حكم الاسلام عليه.

وأما المعاملات المالية فيطبق عليها القانون الاسلامي بالاتفاق، فيمنع من التعامل بالربا وتخضع بيوعه وعقوده لأحكام الشريعة الاسلامية.

وبهذا يظهر أن المبدأ الساري في الحكم الاسلامي على المسلمين والذميين والمستأمنين هو مبدأ إقليمية القوانين مع بعض استثناءات كالعقائد ونحوها(٣) وكذلك اختصاص القضاء اختصاص إقليمي. ومبدأ الاقليمية التشريعي والقضائي هو الذي تسير عليه القوانين الوضعية في العصر الحديث(٤).

---

(١) راجع التشريع الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر عودة : ١ ص ٢٨٥ القانون الدولي الخاص الدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ١٥١، ٤٠٠.

(٢) البحر الزخار : ٥ ص ٤٦٢ الرد على سير الاوزاعي : ص ٩٤.

(٣) راجع تاريخ القانون الدكتور عمر ممدوح ص ٣١٩. القانون الدولي العام الدكتور حامد سلطان : ص ٤٤٨.

(٤) انظر التشريع الجنائي الاسلامي : ١ ص ٢٩٠.

والقانون الدولي لا ينكر اختصاص الدولة التي وقعت الجريمة على أرضها بالنظر فيها ، والمحاكمة عليها ، فجميع قوانين الدول تسلم باختصاصه ، بدليل ما تنص عليه من احترام الحكم بالبراءة أو العقوبة الذي يثبت صدوره منه ، والواقع أن القضاء الاقليمي هو القضاء الاصلي في الجرائم(١) .

ويلتزم المستأمن ثانياً — باحترام عقائد المسلمين وتقاليدهم ، وبالامتناع عن كل ما يشعر بإهانة المسلمين(٢).

والخلاصة : أن موضوع الامان أو مقتضاه هو ثبوت الامن لغير المسلمين المستأمنين ؛ لان الامان عاصم لحياة المستأمن وماله وأسرته بدون شرط عند الحنفية والحنابلة ، وكذا عند الشافعية إن كان الأمان من الإمام ، فإن كان من غيره فالأمان يشمل مال المستأمن الذي يحتاج اليه، وأما ما لايحتاج إليه وأسرته فلا بد فيها من اشتراط دخولها في الأمان . وقد أطلق المالكية والهادوية اعتبار الشرط في كل مايراد بالأمان . وهذا يتمشى مع آراء الفقهاء الذين أجازوا الأمان الفردي . وقد خالفناهم في ذلك مما يجعل هذا التفصيل لا محل له الآن .

والذي أراه أن مقتضى الأمان يحدده العرف والعادة بحسب كل زمان ومكان . ومن المنطقي أن يسري الأمان على المال والأهل للحاجة إليها . وإلا لم يكن للأمان معنى . وأما التزام المستأمن بتحمل مسؤولية فعله فإنه تحتمه ضرورة منع الإخلال بالنظام العام للأمة ، ودفع الضرر عن حقوق الافراد .

وفي القانون الدولي نجد مثيلاً لما قررناه في مقتضى الأمان بالنسبة لحماية

(١) القانون الدولي العام ، جنينة : ص ٣٠٠ .

(٢) راجع مبحث نقض الأمان الآتي : ص ٣٧٨ .

شخص المستأمن وأهله . نصت المادة (٣٢) من اتفاقية لاهاي الرابعة على أنه إذا قبل قائد الجيش مفاوض الخصم ترتب على ذلك اعتبار ذاته مصونة ، وتمتع بالحصانة كل من يصحبه(١) .

ما هو مقتضى أمان الحربي وقت نشوب القتال ، وهل يجيز له الأمان دخول دار الاسلام ؟

الذي يهمنا أساساً في الأمان هو أثره من الناحية الدولية فهل يجوز للحربي أن يدخل دار الاسلام أثناء وجود قتال فعلاً مع بلد هذا الحربي ؟ .

عبارات الفقهاء لم تفرق بين الحربي والمحارب في هذا الموضوع . وبدل إطلاق عباراتهم على أنه يجوز للحربي أن يدخل دار الاسلام في أثناء القتال بأمان ، بدليل أنهم أجازوا الأمان عند محاصرة حصن إذا كانت هناك قرائن تدل على أن الشخص القادم من الحصن ذو غرض سلمي ، كأن يكون قد ألقى سلاحه أو ما زال متأبطاً له ، إلا أنه ليس عليه هيئة رجل يريد القتال(٢) . ومقتضى الأمان في هذه الحالة لا يشمل عند الحنفية إلا نفس المستأمن دون أتباعه كامرأته وولده الصغار وماله ، لأنه أراد النجاة بنفسه فقط ، بخلاف الأمان الذي يعطاه ليدخل دار الاسلام ليسكن فيها ويتجر ، فإن الأمان يشمل نفس الحربي وامرأته وولده الصغار وماله (٣) .

وفي رأينا أنه يجب أن نقيد مقتضى الأمان حال نشوب الحرب من ناحية أخرى . فهذا الأمان يحقن الدم والمال ويمنع العدوان بوصفه

(١) قانون الحرب والحياد لجنينة : ص ٤٢٠ وما بعدها .

(٢) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٥ ، ١٩٦ نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٦ زاد المعاد : ٢ ص ٩٩ كشاف القناع : ٣ ص ٨٣ .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٢٣٧ .

حربياً ، أما إذا أراد دخول دار الاسلام والمعيشة فيهـا فإنه لا بد أن يقيد جواز الأمان في هذه الحالة ، فلا يعطية إلا ولي الأمر أو نائبه ولغرض الصلح أو الهدنة أو التسليم والمفاوضة أو السفارة والمراسلة ، أو التجـارة الضرورية .

وهذا ما وجدنا الشافعي قد نص عليه في مخطوط قديم للماوردي ، فقرر أن الأمان للداخل في دار الاسلام لا يكون إلا في حالتين :

إحداهما : أن يكون الحربي رسولاً للمشركين فيما يعود بمصلحة المسلمين من صلح يجدد أو هدنة تعقد أو فداء أسرى .

والحال الثانية : أن يكون لهذا الداخل من دار الحرب أمان يدخل به دار الاسلام فيصير آمناً على نفسه وماله . ولا ينبغي أن يتولاه إلا الإمام أو من ندب عنه من أولي الأمر لأنه أعرف بالمصلحة من اشتداد المسلمين واقتدار على الاحتراز من كيده (١) .

وإذا قارنا مركز المستأمن (الأجنبي) في الإسلام مع مركزه في القانون الروماني نجد الفرق شاسعاً بين التشريعين ، فلم يكن للاجنبي الذي كان يجيء إلى روما القديمة أي حماية قانونيـة إلا إذا احتمى بأحد الرومان ويكون ذلك بأن يخضع الأجنبي لهذا الروماني خضوعاً دائماً كأحد التابعين له ، أو إذا استضافه أحد الرومان مـدة مؤقتة فيكون في حمايته . (٢)
أما بالنسبه لمقتضى الأمان في الاشياء فإننا نكتفي بذكر الضابط الذي قرره فقهاء الحنفية في هذا الشأن ، قالوا : إن الأمان عن الشيء أمان عن مثله وعما فوقه ضرراً ، ولا يكون أماناً عما دونه ، ولهـــذا إن

(١) راجع مخطوط الحاوي الكبير للماوردي : ١٩ ق ١٩٤ وما بعدها .
(٢) القانون الروماني للدكتورين بدر والبدراوي : ص ٧٢ .

قالوا : أعطونا على أن لا تحرقوا زرعنا فلا ينبغي لنا أن نحرقها ، والامان عن التخريب لا يكون أماناً عن أخـذ المتاع والطعام (١) . ولو قالوا : أمنونا حتى نفتح لـكم الحصن ، فتدخلون على أن تعرضوا علينا الإسلام فنسلم ، ثم أبوا أن يسلموا فهم آمنون ، وعلى المسلمين أن يخرجوا من حصنهم ، ثم ينبذوا اليهم (٢) ..

فأي تسامح وتكريم أعظم من هذا التسامح ؟!.. وأي محارب يفعل مثل ذلك مع عدوه ؟! اللهم إلا أن يكون المسلمون هم رحمة الله إلى عباده والأرض جميعاً .

* * *

ثالثاً — الارادة الحرة

الأمان باعتباره عقداً من العقود لا بد له من اتفاق ارادتين على إنشائه، وارادة المرء في إنشاء عقد تستلزم رغبته فيه وقصـده له ورضاه به متى

(١) حجة الحنفية في هذا الحـكم الغريب هو أن التخريب يكون في الابنية ، أما أخـذ المتاع فهو من الحفظ والانتفاع به فليس فيه إفساد كالتخريب (انظر شرح السـير الكبير : ١ ص ٢٠٣) ، ونحن نرى أن النتيجة واحدة في المسألتين ، لأن في التخريب والأخذ تفويتاً للمال على صاحبه فيجب أن يصان أيضاً عن الأخذ وإلا فما فائدة الأمان ؟ ! فان العدو يفهم من الأمان حصول الأمن لشخصه وماله فاذا ابيـح أخذ المال فيعد ذلك سرقـة واغتصابا ، وعلى المسلمين أن يترفعوا عن الوقوع في مثل هذه الشبهات إذ أن للمال حرمة وصيانة ، حتى قال الفقهاء : « من دخل ليأخذ مالا في دار الاسلام ولماله أمان فأمان ماله أمان له » (راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٣٩٩) . ومقتضى الأمان كما عرفنا أنه يشمل المال على الاطلاق وإن ذكرت فقط بعض الأوجه المنافية للعصمة (راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٢٣٧ ، كشاف القناع : ٣ ص ٨٤ ــ ٨٥) . ومع كل هذا فقد قال الاوزاعي والليث وأبو ثور : لايحل للمسلمين أن يلجؤوا إلى التخريب في الحرب ، لان ذلك فساد والله تعالى لايحـب المفسدين . أي ولو لم يكن أمان .

(٢) مخطوط طوالع الانوار للسندي : ٨ ق ٥٣ ــ ٥٤ .

تم ووجد فعلا . وإذن فلا بد من أن تكون هذه الارادة خالية مما يعيبها ، وهذه العيوب : هي الاكراه والغلط والتدليس والغبن والتغرير .

وكذلك فان عديم الارادة كالصبي غير المميز والمجنون والمعتوه لا يصح أمانه باجماع العلماء (١) أما ناقص الارادة كالصبي المميز فقد اختلف الفقهاء في صحة أمانه على ثلاثة آراء (٢) ونحن نرجح القول بعدم الصحة .

والمكره لا يصح منه الأمان لأن الاكراه يزيل القدرة والاختيار والرضا إن كان ملجئاً ، ويزيل الرضا فقط ان كان غير ملجىء كالتهديد بالحبس والضرب (٣) وقد سوى الإمام الشافعي بين نوعي الاكراه لأن في الحبس ضرراً كالقتل ، والعصمة تقتضي دفع الضرر .

---

(١) انظر الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٣ الأم : ٤ ص ١٩٦ ، المدونة ٣ ص ٤١ المغني : ٨ ص ٣٩٨ فتح القدير : ٤ ص ٣٠٢ حلية العلماء للقفال : ص ٤٤٩ .

(٢) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٢ ، ١٩١ المحيط : ٢ ق ٢١٥ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ الوجيز : ٢ ص ١٩٤ المدونة : ٣ ص ٤١ القوانين الفقهية : ص ١٥٧ لباب اللباب : ص ٧٢ حاشية العدوي : ٢ ص ٧ المنتقى على الموطأ : ٣ ص ١٧٣ ، المغني : ٨ ص ٣٩٧ ، المحرر : ٢ ص ١٨٠ البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٢ الشرح الرضوي : ص ٣٠٨ شرح النيل : ١٠ ص ٤١٢ .

(٣) الاكراه عموما أن يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لاطاقة له بها وكان الخوف ممن يمكن تحقيق مايخوف به ، وهو نوعان : الاكراه الملجىء : هو من بلغ به داعي الحاجة إلى الفعل حدا لا يقابله صارف ، كمن جرد عليه السيف أو أججت له نار لا يمكنه دفعها إلا بفعل ما أمر به ، والاكراه غير الملجىء أو الناقص : هو ماأزال الرضا دون أن يفسد الاختيار كالتوعد بالضرب المبرح والتخليد في الحبس ونحو ذلك . والاختيار : هو ترجيح فعل الشيء على تركه أو العكس . والرضا : هو الارتياح إلى فعل الشيء والرغبة فيه (انظر أصول البزدوي : ٣ ص ١٠٩٨ التلويح على التوضيح : ٢ ص ١٩٦ ، أصول الفقه للخضري : ص ١٣٢ المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٦٥١ ، وانظر بحث الاستاذ الشيخ زكريا البرديسي « الاكراه بين الشريعة والقانون » في مجلة القانون والاقتصاد ، السنة ٣٠ ، العدد الثاني ـ ص ٣٥٤ ، ٣٧١ الجريمة والعقوبة للشيخ أبي زهرة ص ٥١٠ ، الاشباه والنظائر للسيوطي : ص ١٠٧ ، الأموال ونظرية العقد للدكتور يوسف موسى : ص ٣٩٦ .

إلا أن هناك حالات يمكن القول بأن إرادة الشخص فيها موجـودة إلا أنها غير صحيحة لوجود القهر والخوف ، ويمكن اعتبار الشخص فيها مكرهاً إكراهاً ناقصاً أو غير ملجيء لوجود الاكراه المنوي . وهذه الحالات هي حالات الأسير والتاجر اللذين دخلا إلى دار الحرب ، وحالة من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا . فهل يصـح أمانهم وهذا وضعهم ؟

اختلف الفقهاء في شأن أمانهم بالنسبة لسريانه على بقية المسلمين بعـد اتفاقهم على نفاذه في حق المؤمن .

فقال الحنفية والمالكية والثوري[1] : أولاً — لا يصح أمانهم في حق غيرهم من المسلمين لأنهم عاجزون عن معرفة حال المسلمين من ضعف وقوة ، فلا يؤمن دفع الضرر بأمانهم أو تحقيق المصلحة عند من اشترط ذلك .

وثانياً — لأنهم متهمون في حق بقية المسلمين لكونهم غـير آمنين مقهورين بأيدي الأعداء ، مجبرين على اعطاء الأمان ، مما يحملهم على مراعاة مصلحة أنفسهم خاصة ، دون المسلمين كافة فصاروا في حـكم المكره . ثم ان الأمان يطلب حيث توجد مظنة الخوف وهي لا تتوفر في دار الحرب، فيصبح الأمان غير ذي معنى وينعدم موضوع العقد . كل ذلك إذا سلمنا بحسن نية العدو في طلب الأمان . أما إذا لاحظنا سوء النية — وهـذا هو الغالب — فإنه كثيراً ما يجد أسيراً أو تاجراً في بلده كلما اشتد به الأمر فيمتنع على المسلمين ، ويفوت عليهم أغراضهم وما يدور بينهم وبين بلاده من قتال وعراك مسلح .

---

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٢ المحيط : ٢ ق ٢١٤ وما بعدها ، مخزنت الفقه: ق ٨٧ الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢٠٨ ب، البدائع : ٧ ص ١٠٧ الفتاوى الخانية :٣ ص ٥٦٤ المنتقى : ٢ ص ١٧٣ الشرح الكبير : ٢ ص ١٧١ .

وقال الحنابلة والشافعي والأوزاعي(١) : يصح أمان الأسير والتاجر والأجير ومن أسلم في دار الحرب . واستدلوا أولاً بعموم حديث « ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم » فأينما وجد المسلم صح أمانه .

ثانياً — يقاس هؤلاء على غيرهم من المسلمين ما داموا مكلفين مختارين. غير أن الشافعية فصلوا في أمان الأسير . فقالوا : إذا كان الأسير مقيداً أو محبوساً فلا يصح أمانه لمن هو معهم ولا لغيرهم في الأصح ، لأنه مقهور في أيديهم فهو في حكم المكره ، بخلاف أسير الدار الذي يكون مستأمنه آمناً في دار الحرب فيصح أمانه في دارهم لا غير إلا أن يصرح بالأمان في غيرها(٢) .

ونحن نرى أن عموم الأدلة يشهد للقائلين بجواز أمان الاسير والتاجر ومن أسلم في دار الحرب ، إلا أنه لا معنى لهذا الامان فيها ، فالامان لإزالة الخوف وترك القتال وتوفير الامن والسلام ، ولا حاجة للعدو في داره في مثل هذا الضرب من الامان ، فهو آمن بأمان دولته . وكيف يطلب الامان من شخص لا منعة له ولا قوة دفاع وهو في سلطة غيره؟! إلا أن يكون ذلك طريقاً للخداع والمكر والغدر بالمسلمين ، أو ضرباً من العبث وقلب الاوضاع . ولكن إذا ظفر المسلمون بعدو في أثناء الحرب وطلب أمانهم أو وفد عليهم ليكون مثلا جاسوساً للمسلمين فلا بأس باعطائه الامان من غير المذكورين وفي غير ذلك نقول :

---

(١) الروضة للنووي : ٢ ق ١٢٥ ب ،أسنى المطالب : ق ٦ ب من باب الجهاد، الحاوي الصغير : ق ٣ من باب الجهاد ، الوسيط : ٧ ص ١٥٦ اختلاف الفقهاء : ص ٢٦ المغني : ٨ ص ٣٩٧ ، كشاف القناع : ٣ ص ٨٣ الاقناع : ق ١٠٠ تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٥ .

(٢) نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٦ ، حاشية قليوبي وعميرة : ٤ ص ٢٢٦ بجيرمي المنهج : ٤ ص ٢٤٢ .

وهل يكون ذلك الامان صادراً عن مطلق الحرية والاختيار أو معبراً عن الرضا ، والحال أن المؤمن إما في قيد الاسر ، أو تحت تصرف الحاكم وفي ظل الرهبة منه . وبناء عليه فإن بعض العلماء اعتبروا الامان فاسداً حتى في حق المؤمن نفسه فضلاً عن بقية المسلمين(١) .

لهذا فنحن نرجح رأي الحنفية والمالكية والثوري ، والشافعية — في حال الأسير المقيد — ونعتبر الامان لاغياً في حق غير المؤمن ، حتى يتمكن المسلمون من تقدير مصلحتهم وتحديد سياستهم ، دون إحراج ولا خوف أو وجل ، قال القفال(٢) من الشافعية : لا يتصور أمان من الاسير لان الامان يقتضي أن يكون المؤمن آمناً ، وهذا الاسير غير آمن في أيديهم(٣) . ويلاحظ أنه ما دمنا قد رجحنا عدم جواز الامان الفردي من الشخص عموماً فبالاولى لا يجوز أمان الاسير ونحوه .

وإلى هنا نكون قد فرغنا من تحقيق شروط المؤمن : وهي الإسلام والبلوغ والعقل ، والاختيار والرضا ، وعدم الخوف منهم .

★ ★ ★

مقارنة

نظام الامان الفردي أو الخاص كان معروفاً عند اليونان ، فقد كان الاجنبي يعامل معاملة العدو عندهم . ونظراً لضرورة التعامل مع الاجانب، والحال أن الاجنبي ليس له شخصية قانونية فقد توصل اليونان إلى حماية الاجنبي بطريقتين :

---

(١) راجع الوجيز : ٢ ص ١٩٥ حلية العلماء : ص ٤٤٩ .

(٢) هو محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر ، أبو بكر الشاشي القفال الفارقي ، الملقب فخر الاسلام رئيس الشافعية بالعراق في عصره ، من كتبه « حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء » توفي سنة (٥٠٧ هـ) .

(٣) انظر شرح الحاوي : ٤ ق ٢ .

أولاهما : نظام الحماية أو الضيافة الذي بمقتضاه يوضع الاجنبي تحت حماية ورعاية مواطن كان يسمى في أثينا « المضيف » فيستطيع أن يدخل في علاقات قانونية مع المواطنين .

وثانيتهما : المعاهدات ، فكثيراً ما كانت تعقد معاهدة بين مدينتين تخول أفراد كل منهما كل أو بعض حقوق المواطنين(١) .

وكذلك عرفت روما نظام الضيافة ، بل وعرفت أكثر منه ، حتى إنه ظهر قانون الشعوب الذي ينظم العلاقات التجارية على الاخص بين الرومان والاجانب ، داخل الامبراطورية الرومانية ، وكانت النظرة القديمة إلى الاجانب تتلخص في اعتبارهم أرقاء ، يمكن للروماني الاستيلاء عليهم، مادام لايوجد لهم من يحميهم من الرومان . ولا يمكن أن يجد الاجنبي حماية — كما سبق أن عرفنا — إلا إذا احتمى بأحد الرومان ، ويكون ذلك بأن يخضع الأجنبي لهذا الروماني خضوعاً دائماً كأحد التابعين له ، أو إذا استضافه أحد الرومان لمدة مؤقتة فيكون في حمايته . وإلى جانب هؤلاء وجد داخل الدولة الرومانية بعض الاجانب الذين تحميهم الدولة مباشرة (٢) . وهذا يشبه الامان العام في الاسلام ، وليس محل مقارنتنا هذه.

والامان مرادف للجوار والإجارة الذي كان معروفاً عند العرب ، وقد كان لحق الجوار حرمة مشهورة في تاريخهم ، فكان من أخلاقهم حماية الجار والدفاع عنه ، حتى صاروا يسمون النصير جاراً (٣) .

(١) انظر القانون الدولي الخاص الدكتور عز الدين عبد الله : ١ صـ ١١ ، ١٤٩ ، ٣٨٨ وما بعدها . أصول القانون الدولي للدكتورين حامد سلطان وعبد الله العريان : صـ ٣٢١ أصول القانون الدولي الخاص الدكتور محمد كمال فهمي : صـ ٢٢٢ .

(٢) راجع مبادىء القانون الروماني الدكتورين بدر والبدراوي : صـ ٧٢ ، عز الدين عبد الله المرجع السابق : ١ صـ ١٢ ، ٣٨٩ .

(٣) راجع العيني شرح البخاري : ١٥ صـ ٩٢ تفسير القرطبي : ٨ صـ ٧٥ تاج اللغة للجوهري : ١ صـ ٢٩٩ تفسير المنار : ١٠ صـ ١٧٢ .

وأما في الاسلام : فالامان يشبه نظام الضيافة الذي كان معروفاً عند الامم الاخرى . والمستأمن يعتبر بمثابة ضيف في دار الاسلام . وعلى العموم أيضا فقد عرف المصريون القدماء والفرس والفينيقيون قواعدالضيافة بالنسبة للأجنبي (١) .

وإذا كان الأمر كذلك عند هذه الأمم التي ذكرناها بالنسبة لنظام الأمان ، فكان لابد من الاعتراف به في الاسلام ، ولا سيا أن الحال بين المسلمين وغيرهم كانت حال حرب . أي أن دم الحربي مهدر (مباح) فيجوز لكل من لقيه أن يقتله ، وبما أن الإسلام حريص على معاملة الناس عموماً بطريق سلمي إذا طلبوا ذلك ، فكان ينبغي أن يعصم دم هذا الحربي بأي طريق ، ومنه إعطاء حق الأمان لكل فرد من المسلمين ، فالضرورة إذن قد تقضي به ، وتكون فيه المصلحة المسلمين ، ويمكن لكل مقاتل أن يقدر هذه المصلحة الجزئية(٢) . والعلة أيضاً في جواز تأمين العدو من أحد أفراد المسلمين : هو أن المفروض في المسلم أن يكون على علم بالقانون الإسلامي وأنه سواء أكان حاكماً أم محكوماً فهو يضطلع بأمور المسلمين ويهتم بأحوالهم وشؤونهم ، كما ورد في الاثر « من بات ولم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم » ، وبذلك يتلازم الدين والسياسة في كل وقت ويعتبران شيئاً واحداً في شتى الامور ، حتى إنه تكاد تكون مسؤولية الفرد المسلم في نظامه العالمي كمسؤولية الدولة ، فعهدة الفرد كعهدة الجماعة، وحقوق هذا كحقوق هؤلاء(٣) . وهذا أدعى إلى التعرف على تعاليم الاسلام وانتشاره ،

(١) انظر القانون الدولي العام في وقت السلم للدكتور حامد سلطان : ص ٣٤

(٢) راجع السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٦٧ .

(٣) الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ١٠٥ .

ولا يتعارض مع هذا أننا رجحنا قصر إعطاء الأمان في عصرنا على ولي الأمر أو نوابه لأنه أمر أسلم من الوجهة السياسية.

وكان المقصود من الأمان عدا ما ذكرنا، هو فتح المجال لمخالطة المسلمين فينتشر الاسلام بطريق سلمي بالإقناع والحجة، قال ابن كثير: «وقد كان الأمان من أكبر أسباب هداية أكثر المشركين»(٢) وقال الرازي: إن الأمان طريق للاسلام بالدلائل(٣).

وإذن: لا نجد غرابة في صدور الأمان للعدو من الفرد والأمير والحاكم على حد سواء، لاضطلاع الجميع بالمسؤولية الإسلامية العامة والخاصة. وهنا يبلغ الاسلام شأواً بعيداً في التضامن، ويضرب القدح المعلى في تسامح أبنائه ويسرهم مع غير المسلمين، ويؤكد ضرورة التعاون معهم على بساط من السلام والطمأنينة؛ لأن الأمان يشبه السلام في نتائجه، وكثيراً ما تستعمل الكلمتان بمعنى واحد إلا أن السلام لا يكون إلا بين الحكام أو نوابهم. وأما الأمان فيمكن أن يكون أيضاً من غير الحاكمين، وقد رجحنا منعه اليوم، والسلام يعم أمة بأسرها. أما الامان — عند الفقهاء — فلا يتجاوز جيشاً أو مدينة أو ولاية(٣).

ومما يشبه الأمان في الاسلام ما قررته اتفاقية لاهاي سنة ١٩٠٧، وأكده مؤتمر جنيف سنة ١٩٤٩، وهو أنه لا يجوز قتل الأشخاص الذين ألقوا سلاحهم أو سوء معاملتهم. أو أخذهم كرهائن أو معاقبتهم

(١) انظر تفسير ابن كثير والبغوي: ٤ ص ١١٩.
(٢) تفسير الرازي: ٤ ص ٣٩٩.
(٣) انظر الشرع الدولي في الاسلام: ص ١٢٢. السياسة الشرعية لاستاذنا الشيخ محمد البنا: ص ٦٢.

دون محاكمة(١) . فهذا أمان بحكم اتفاقية ولو بدون مؤمن .

والنظم السلمية أو غير العدائية في القانون الدولي كثيرة نعرض منها ما يلي :

١ — رايات المهادنة أو الراية البيضاء :

إذا كان القانون الدولي يقرر قطع العلاقات السلمية بين الدولتين المتحاربتين ، ويحرم كل اتصال سلمي بين إقليميهما ، فإن الضرورات الحربية أو مبادىء الانسانية تقضي بضرورة قيام بعض الاتصالات بين المتحاربين. وتستعمل الراية البيضاء إذا أراد أحد الفريقين المتحاربين الاتصال بالفريق الآخر بغرض المفاوضة في شأن من شؤون القتال أو بغرض التسليم(٢) . ويمكن تحقيق هذا الغرض في الإسلام عن طريق الأمان بطلب أي فريق من المتحاربين ورد الآخر عليه . والمؤمن في مثل هـذه الأحوال : هو قائـد الجيش أو المنطقـة ، قال الحنفية : « وإذا حاصر المسلمون حصناً فليس ينبغي لأحد منهم أن يؤمن أهل الحصن ولا أحداً منهم إلا بإذن الإمام »(٣) وسيأتي تفصيل ذلك في بحث المستأمن قبيل صيغة الأمان .

٢ — جوازات السفر وجوازات الأمان وأوراق التأمين :

إذا كان المقصود دخول الأجنبي لأراضي الدولة فيمكن تحقيق الأمان للشخص عن طريق هذه النظم(٤) .

(١) راجع رسالة جرائم الحرب والعقاب عليها : ص ١٨٦ .

(٢) راجع أوبنهايم — لوتر باخت : ٢ ص ٤٢٥ ، بريجز : ص ١٠٠٧ ، قانون الحرب والحياد لجنينة : ص ٤٢٠ .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ١ ص٢٥٦ .

(٤) انظر جنينة في المرجع السابق : ص ٤٢٣ ، ٤٢٥ وفي القانون الدولي العام له : ص ١٠٧ .

جواز السفر : هو تصريح مكتوب صادر من حكومة الدولة المحاربة أو بأمر منها لأحد رعايا العدو ، أو لشخص محايد يخول له حق التنقل والتجول في إقليم هذه الدولة ، أو ما تحتله جيوشها من أقاليم . ويعطى عادة لمن تسمح لهم الدولة بالبقاء على الإقليم والتنقل فيه .

هذا الجواز يفيد الأمان للشخص كما يدل على ذلك مقتضى الأمان في الإسلام ، إلا أن الفرق بين النظامين هو أن هـذا الجواز صادر من حكومة الدولة ، والأمان في الإسلام يمكن أن يصدر من أي فرد كما هو رأي الفقهاء ، وقد منعنا اليوم جواز الأمان الفردي فيتلاقى حينئـذ التشريع الإسلامي والعرف الدولي .

أما جواز الأمان : فهو تصريح يخول لحامله حق المرور في أرض الدولة عن طريق معين ، ولغرض معين ، ومثله التصريح الذي يعطى لممثل دولة العدو السياسي عند قيـام الحرب ، والذي يخول له الحق في اتخاذ طريق معين للخروج من الدولة في طريقه إلى دولته . وهـذا أمر معتبر في الإسلام أيضاً حيث يجوز أن يقيد الأمان في منطقة معينة كما سنبحث ذلك . بل إن الرسل والسفراء وطالبي سمـاع كلام الله يدخلون بلاد الإسلام ويغادرونها دون حاجة إلى عقد أمان(١) ، لقوله ﷺ لرسولي مسيلمة — فيما رواه أحمـد وأبو داود والبزار(٢) وأبو يعلى(٣) : « لولا

---

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ٢٩١ البحر الرائق : ٥ ص ١٠١ فتح القدير : ٤ ص ٣٥٢ المدونة ٣ ص ١١ المواق : ٣ ص ٣٦٢ الروضـة : ٢ ق ١٢٥ ب ، أسنى المطالب : ق ٦ ب ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٦٣ كشاف القناع : ٣ ص ٨٤ زاد المعاد : ٢ ص ٧٥ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٤ .

(٢) هو أبو بكر البزار أحمد بن عمرو بن عبد الخالق ، حافظ من العلماء بالحديث من أهل البصرة له مسندان : احدهما كبير سماه البحر الزاخر ، والثاني صغير ، توفي سنة ٢٩٢ هـ .

(٣) هو أحمد بن علي بن المثنى التميمي الموصلي ، أبو يعلى حافظ ، من علماء الحديث ثقـة مشهور ، نعته الذهبي بمحدث الموصل ، عمر طويلا حتى ناهز المئة ، له كتب منهـا « المعجم في الحديث ، ومسندان كبير وصغير » توفي سنة (٣٠٧ هـ) .

أن الرسل لا تقتل لقتلتكما »[١] وفي هذا الحديث إشارة إلى أن أمان الرسل أمر مقرر عرفاً[٢] ، لا ينبغي لأحد الخروج عليه .

ويفترق جواز الأمان عن جواز السفر في أنه يجوز صدوره من رئيس منطقة من المناطق ، وإذا كان جواز الأمان وجواز السفر ممنوحين لمدد غير محصور فإن القانون الدولي يقترب من التشريع الإسلامي ، حيث يقرر الفقهاء بأن الأمان العام لأهل بلدة أو ناحية كإقليم أو ولاية لا يجوز إلا للامام أو نائبه . ومن أمثلة ذلك قوله ﷺ في فتح مكة : « من دخل داره فهو آمن ، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن ، ومن ألقى السلاح فهو آمن ، ومن دخل البيت الحرام فهو آمن ». وأما الأمان الخاص : فهو أمان الواحد وهو قاصر على فرد أو عدد قليل محصور . ومثاله إجازة الرسول ﷺ أمان أم هانىء وزينب[٣] كما عرفنا آنفاً .

ويكون الفرق بين الشريعة والقانون الدولي بالنسبة لجواز الأمان هو أن القانون الدولي لا يرى جواز الأمان صحيحاً إلا إذا صدر من حكومة الدولة أو من رئيس منطقة في حدود منطقته ، وأما الشريعة فلم تعتبر هذه القيود ما دام ولي الأمر لم يتخذها نظاماً حتى إن لرئيس المنطقة أن يعطي جواز أمان عام يبيح دخول جميع المناطق إلا إذا قيده ، بل ولا يشترط صفة الرئاسة في مانح هذا الجواز مطلقاً[٤] .

---

(١) سنن أبي داود : ٣ ص ١١١ مشكل الآثار للطحاوي : ٤ ص ٦١ ، مجمع الزوائد: ٥ ص ٣١٤ نيل الاوطار : ٨ ص ٣٠ .

(٢) رسل الملوك لابن الفراء : ص ١٣٨

(٣) راجع شرح ابن الساعاتي على مجمع البحرين : ٢ ق ٥ ب من باب الجهـــاد ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٨ الخرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٣ المواق : ٣ ص ٣٥٩ المهذب : ٢ ص ٢٣٥ الوسيط : ٧ ق ١٥٦ الشرح الكبير : ١٠ ص٥٥٧ كشاف القناع : ٣ص١٨٢

(٤) العلاقات الدولية العامة في الاسلام للدكتور ابراهيم عبد الحميد .

أما ورقة التأمين : فهي ورقة تعطى لشخص أو تعلق على مكان ليكسب بها الشخص ، أو المكان حماية خاصة ، وتصدر من الضابط أو القائد في المنطقة التي يوجد فيها الشخص أو المكان لحمايته . وهي تقضي بعدم التعرض للشخص أو القبض عليه أو إزعاجه ، وتحفظ المكان المعلقة عليه من التعرض له أو انتهاك حرمته ، وذلك كالمستشفيات وأماكن العبادة والملاجيء ، وقد تحصل الحماية بتكليف شخص بحراسة الشخص أو هذا المكان .

والإسلام يقر مثل هذا الاجراء فعند تبليغ المأمن يرسل ولي الأمر شخصاً مثلاً يحرس المنبوذ اليه حتى يصل إلى وطنه . وكذلك يحتاط المسلمون في تأمين الأماكن فلا ينتهكون حرمة أماكن العبادة ، أو أي مكان يحتاج إلى رعاية إنسانية ، فقد كان الفاتحون لا يتعرضون لصوامع الرهبان عندما يمرون بها ، إلا أنه لم يشترط في فقه الاسلام أن تصدر ورقة التأمين من قائد المنطقة التي يوجد فيها حاملها ، والمغزى الاسلامي من هذا واضح ، وهو التيسير على الناس ومنح الحرية الكافية للشعب في ممارسة القضايا العامة ، ولكن في حدود المصلحة العامة .

والخلاصة : أن قدوم الأجنبي إلى دار الاسلام ليس محظوراً في أي وقت ، بشرط أن يأخذ الأجنبي الأمان(١) . وهذا الأمان إذا صدر من الإمام كان شبيهاً بتأشيرات الدخول على جوازات السفر فضلاً عن كونه معاهدة(٢) ، ثم تصبح الإقامة بعد ذلك في دار الاسلام مباحة بسبب الأمان غير أنها مؤقتة بمدته ، فهو بطبيعته مؤقت وإن كان قابلا للتجديد بعد انقضاء المدة وعودة المستأمن إلى بلاده(٣).

---

(١) انظر البحر الزخار : ٥ ص ٤٦٢ المغني : ٨ ص ٥٢٣ .

(٢) راجع القانون الدولي الخاص للدكتور مسلم : ص ٣٣٧ مجلة القانون والاقتصاد السنة السابعة مقال الشيخ خلاف : ص ٧٩٥ مجيد خدوري : ص ١٦٩ .

(٣) انظر الحاوي : ١٩ ق ٩٣ ب ، السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٤ .

٣ ـ اتفاقات التسليم :

من المعروف دولياً أن الحرب تضع حداً للعلاقات السلمية القائمة بين الدولتين المتحاربتين ، وتحرم كل اتصال سلمي بين إقليميهما ماعدا استثناءات تدعو إليها الضرورات الحربية ، أو تقضي بها مبادىء الانسانية في الحروب منها عدا ماذكرناه اتفاقات التسليم .

والتسليم : عبارة عن اتفاق يثبت خضوع مدينة ، أو فرقة من الجيش أو سفينة حربية لقوات العدو ، واتفاق التسليم عمل عسكري لايمكن أن يتضمن تنازلا عن إقليم . ويبت اتفاق التسليم في مصير رجال الجيش الذي سلم ، وهو يختلف ليناً وشدة بحسب الظروف .

وللتسليم صورة أخرى ، وهو أن يتم بغير اتفاقية تبرم كإلقاء الجنود أسلحتهم ، أو رفع الراية البيضاء على الحصن مثلاً . ويجب على الفريق الآخر في هذه الحالة أن يوقف إطلاق النار ، وأن يقبل منهم التسليم . وبما أن التسليم هنا غير مرتكز على اتفاق مكتوب أو شفوي ، فهو تسليم بلا قيد ولا شرط (١) .

وقد بحث الفقهاء المسلمون هذا الوضع في حالة ما نسميه بوجود تسليم ضمني من قبل العدو ، وذلك فيما إذا حاصر المسلمون قلعة أو حصناً مثلا ، فطلب الأعداء الأمان نتيجة إحساسهم بالضعف في متابعة القتال ، وطلبوا أيضاً اللجوء إلى تحكيم شخص معين أو أكثر حتى يقرر مصيرهم . فاذا رضي المسلمون بذلك الشخص وجب انهاء الحرب وعودة السلم إلى ربوع كل من الطرفين ، حتى يصدر قرار التحكيم . قال الشيعة الإمامية : يترك

---

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنينة : صـ ٤١٩ ، ٤٢٦ ـ ٤٢٨ ، أبو هيف الطبعة الرابعة : صـ ٦٩٧ حافظ غانم طبعة ١٩٦١ : صـ ٦٨٩ .

القتال وجوباً بالنزول على حكم الإمام أو من يختاره(١) . وقال الفقهاء الآخرون عند الكلام عن اتفاق الحكمين : إذا اختلف الحكان في أمر أو مات أحدهما ، ولم يرض أحد الفريقين بحكم الآخر ، فانه ينبغي رد الأعداء إلى حصونهم لنزولهم على الأمان (٢) . فيفهم من العبارة الأخيرة من هذا النقل أن مقتضى النزول على الحكم حصول الأمان وانتهاء القتال (٣) . ويعتبر قرار المحكمين في هذه الحالة ملزماً للطرفين مادام التحكيم برضائهما، يدل لذلك أن بني قريظة والمسلمين في الماضي حينما قبلوا تحكيم سعد بن معاذ في شأن بني قريظة التزم كل من الطرفين بحكمه . قال سعد : وحكمي نافذ عليهم ؟ قالوا : نعم ؛ قال : وعلى المسلمين ؟ قالوا : نعم ، قال : وعلى من ههنا ؟ وأعرض بوجهه وأشار إلى ناحية رسول الله ﷺ إجلالاً له وتعظيماً ، قال : نعم وعلي(٤) . وإذن فيسري الحكم الصادر من المحكم على كلا الطرفين ، وليس لأحد منهما الامتناع من تنفيذه ، وبذلك قال الفقهاء (٥) . وعبارة الحنفية في هذا : فان حكم (أي المحكم) لزمهما لصدوره عن ولاية شرعية فلا يبطل حكمه بعزلهما(٦).

وقد استدل الفقهاء على ضرورة قبول المسلمين لطلب العدو في تلك

---

(١) الشرح الرضوي : ص ٣٠٨ الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ .

(٢) الحطاب : ٣ ص ٣٦٠ .

(٣) وانظر الحرب والسلم للاستاذ خدوري : ص ٢٣٣ حيث قال : أقر الاسلام التحكيم كطريق من طرق انهاء القتال .

(٤) القسطلاني : ٥ ص ٥٧ ، زاد المعاد : ٢ ص ٧٣

(٥) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٣٦٥ وما بعدها ، الشرح الكبير للدردير : ٢ ص ١٧٠ الحطاب : ٣ ص ٣٦٠ منح الجليل : ١ ص ٧٢٨ المحرر : ٢ ص ١٧٣ الروضة البهية : ١ ص ٢٢١

(٦) انظر البحر الرائق : ٧ ص ٢٦ .

الحالة بما ثبت في السنة النبوية القولية والفعلية . ففي وصايا الرسول ﷺ إلى قواده فيما رواه الجماعة إلا البخاري : « ... وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك ، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا »[١] . وقد حاصر الرسول ﷺ بني قريظة خمساً وعشرين ليلة ، فلما اشتد عليهم البلاء ، قيل لهم : انزلوا على حكم رسول الله ﷺ ، فقالوا : ننزل على حكم سعد بن معاذ ، فقال لهم : انزلوا على حكم سعد ، فبعث رسول الله ﷺ إلى سعد ، فلما جاء قال له رسول الله ﷺ : احكم فيهم ، فحكم فيهم أن تقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم ، وتقسم أموالهم ، فقال له رسول الله ﷺ : لقد حكمت فيهم بحكم الله وحكم رسوله[٢] . فهذا الأثر يدل على وقوع تحكيم في شبه حالة تسليم بين المسلمين واليهود ، ورضي الفريقان بتحكيم سعد مع أنه كان زعيم الأوس المتحالفين مع بني قريظة[٣] . قال ابن نجيم المصري : وأجمع على أنه ﷺ عمل بحكم سعد بن معاذ في بني قريظة لما اتفقت اليهود على الرضا بحكمه فيهم مع

---

(١) انظر شرح مسلم : ١٢ ص ٣٩ ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢٣٠ منتخب كنز العمال : ٢ ص ٢٩٨ قال الشوكاني في نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣٢ : قيل ان هذا الحديث لاينتهض للاستدلال به على أن ليس كل مجتهد مصيباً لأن ذلك كان في زمن النبي والاحكام الشرعية إذ ذاك لاتزال تنزل وينسخ بعضها بعضا ويخصص بعضها ببعض ، فلا يؤمن أن ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم حكم خلاف الحكم الذي قد عرفه الناس . وقيل غير ذلك . وفي رأينا أن النهي في هذا الحديث وان كان للتنزيه والاحتياط فهو مدعاة للالتباس والنزاع إذ ما هو حكم الله تعالى هل هو المقرر في الاسلام أم الذي يعتقد به ويعرفه العدو من شريعة أخرى كاليهودية والنصرانية ؟.

(٢) صحيح البخاري : ٤ ص ٦٧ ، نيل الأوطار : ٨ ص ٥٥ . وفي رواية : لقد حكمت بحكم الله من فوق سبع سموات رواه البخاري ومسلم (وانظر الروض الأنف للسهيلي : ٢ ص ١٩٧ .

(٣) جوامع السيرة لابن حزم : ص ١٩٤ ، زاد المعاد : ٢ ص ٧٣ .

رسول الله ﷺ (١) . وإذا كان هذا التحكيم بعد التسليم برضا اليهود وموافقتهم فلا يصح ما قاله ارفنج : « عامل محمد ﷺ اليهود معاملة تنطوي على القسوة ، فقد جعل محمد مصيرهم في يد رجل قاس ، ولذا تعتبر تلك المذبحة التي شهدتها سوق المدينة نقطة سوداء في تاريخ محمد »(٢) . ومع أن تحكيم سعد لم يكن من قبل الرسول عليه الصلاة والسلام ، وإنما كان باختيار اليهود ورضائهم كما قلنا فان سبب إقرار الرسول لحكم سعد واعتباره من حكم الإسلام — أو بالأصح عدم خروجه على التزامه السابق بالتنفيذ للحكم — هو أن اليهود في الحقيقة لا يستحقون أي رحمة أو شفقة ، لتكرار غدرهم بالرسول ، وبث الشكوك في رسالته وإثارتهم الفتنة بين الأنصار وانضمامهم إلى قريش في محاربة الرسول ﷺ رغم وجود عهد معه .

وهناك وقائع أخرى تدل على جواز التحكيم عند الحصار مثل ماحدث من بعض المسلمين أن قبل من الهُرْمُزان النزول على حكم عمر(٣) . ومثل حالة التحكيم يوم الحديبية بين الرسول ﷺ وكفار قريش . روى أبو وائل بن سلمة(٤) قال : كنا بصفين ، فقام سهل بن حنيف(٥) فقال — لما رأى من أصحاب علي كرم الله وجهه كراهة التحكيم —: أيها الناس، اتهموا أنفسكم فانا كنا مع النبي ﷺ يوم الحديبية ولو نرى قتالاً لقاتلنا،

(١) البحر الرائق : ٧ ص ٢٥ .

(٢) انظر حياة محمد بالانجليزية ، واشنطن ارفنج : ص ١٤٦ .

(٣) الأم : ٤ ص ١٦٨

(٤) هو شقيق بن سلمة الاسدي أحد بني مالك بن ثعلبة ، أدرك النبي صلى الله عليه وسلم وهو غلام توفي في زمن الحجاج بعد الجماجم ، وقد روى أبو وائل عن عمر وعلي وعبد الله وأسامة بن زيد وحذيفة وآخرين (راجع تاريخ بغداد للخطيب : ٩ ص ٢٦٨) .

(٥) هو سهل بن حنيف بن وهب الانصاري الأوسي ، أبو سعيد ، صحابي، من السابقين شهد بدرا وثبت يوم احد ، وشهد المشاهد كلها ، توفي بالكوفة سنة (٣٨) ه .

فجاء عمر بن الخطاب ، فقال يا رسول الله : ألسنا على الحق وهم على الباطل ؟! فقال : بلى ، قال : فعلام نعطي الدنية في ديننا ، أنرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : ابن الخطاب إني رسول الله ولن يضيعني الله أبداً ، فانطلق عمر إلى أبي بكر فقص عليه ما حدث ، فقال : إنه رسول الله ولن يضيعه الله أبداً(١) . فهذا دليل على جواز اللجوء إلى الصلح والتحكيم رغم إمكان المسلمين القتال ومواصلة الجهاد حتى تمام الفتح .

والحكم في حالة التسليم الضمني هذه يجوز أن يكون واحداً أو متعدداً كما قرر الفقهاء(٢) . وإذا تم تسليم العدو لصالح المسلمين فمن الطبيعي أن يكون الحكم مسلماً . وزاد الفقهاء شروطاً أخرى وهي أن يكون حراً عاقلاً بالغاً ، فقيهاً ، ليس صاحب ريبة وشر ، ذا إرادة حرة(٣) ويكفي في تحقق العدالة في زمننا كما نرى أن يكون الحكم محل ثقة وأمانة ونزاهة معروفة عنه . قال أبو يوسف : ينبغي الوالي أن يقصد في الحكم أهل الرأي والدين والفضل والموضع من المسلمين ، ومن كانت

---

(١) القسطلاني : ٥ ص ٢٣٥ .

(٢) راجع المهذب : ٢ ص ٢٣٨ ، الحاوي الصغير : ق ٩ من باب الجهاد ، مخطوط السندي : ٨ ق ٢٥ الخراج : ص ٢٠٢ المغني : ٨ ص ٤٨٠ ، تصحيح الفروع : ٣ص ٦٠٢ الاقناع : ق ٩٦ ب .

(٣) انظر فتاوى الولوالجي : ٢ ق ٢٧٧ ب ، الخراج : ص ٢٠٣ وما بعدها ، معين الحكام : ص ٢٤ الفتاوى الهندية : ٢ ص ٢٠٢ ، ٣ ص ٣٩٨ المحيط : ٢ ق ٢٧٢ البدائع: ٧ ص ١٠٨ فتح القدير : ٥ ص ٤٥٣ ، ٤٩٩ الدسوقي : ٢ ص ١٨٥ الخرشي الطبعة الثانية: ٣ ص ١٤٢ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٤ الأم : ٤ ص ١٦٨ الوسيط : ٧ ق ١٦٠ ب ، الحاوي الصغير : ق ٣ من باب الجهاد، أسنى المطالب : ٢ ق ٨ ب من كتاب الجهاد ،المهذب: ٢ ص ٢٣٨ ، المغني : ٨ ص ٤٨٠ المحرر : ٢ ص ١٧٣ الاقناع : ق ٩٦ ب ، المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٣٩٠ ، ٣٤٦ وما بعدها .

له حياطة على الدين(١) . وعلى كل حال فانه قد لا يراعى بعض هذه الشروط حينما يصر العدو على قبول شخص بعينه وتكون المصلحة في قبوله ؛ لأن انتخاب المحكمين يكون برضاء الطرفين المتنازعين وأساس التحكيم هو الاتفاق بينهما ؛ غير أن فقهاءنا تمسكوا بتوافر الشروط المذكورة، وإلا رد الأعداء إلى مكانهم قبل النزول على التحكيم ، لأنهم نزلوا على على أمان فلا يجوز أخذهم إلا برضاهم(٢) .

وبما أن المسلمين في حالة تسليم العدو لهم يكونون في مركز أقوى من عدوهم ، فان قواعد الشريعة الإسلامية هي التي تطبق . قال الشيعة الامامية : وإنما ينفذ حكم المحكم ما لم يخالف الشرع بأن يحكم بما لا حظ فيه المسلمين أو ينافي حكم الذمة لأهلها(٣) . فبالنسبة للأشخاص تطبق القواعد التي سنذكرها في الكلام عن الأسرى كالمن والفداء وعقد الذمة(٤) . أما الأموال فإما أن يحكم المحكم بجعلها غنيمة المسلمين ، أو تترك بيد أصحابها بعد وضع الخراج عليها ، والأمر الثاني هو الأكثر اتفاقاً مع سيرة المسلمين(٥) كما سيأتي بيانه في فصل أموال العدو .

وإذا تم التسليم لصالح العدو فمن البدهي أن العدو هو الذي يطبق

---

(١) الخراج : ص ٢٠٣

(٢) الحطاب : ٣ ص ٣٦٠ المهذب : ٢ ص ٢٣٨ زاد المعاد : ٢ ص ٧٣ .

(٣) الفرح الرضوي : ص ٣٠٨ الروضة البهية : ١ ص ٢٢١

(٤) شرح الزيادات : ق ٥٣٤ الخراج : ص ٢٠١ ، ٢٠٣ البدائع : ٧ ص ١٠٨ المحيط : ٢ ق ١٧١ ب ، ٢٧٣ ، مخطوط السندي : ٨ق ٥١ وما بعدها ، الحطاب : ٣ ص ٣٦٠ الروضة : ٢ ق ١٢٨ ، أسنى المطالب : ٢ ق ٩ من كتاب الجهاد ، المهذب : ٢ ص ٢٣٩ المغني : ٨ ص ٤٨١ ، زاد المعاد : ٢ ص ٧٣ ، ٨٤ كشاف القناع : ٣ ص ٤٦ المحرر: ٢ ص ١٧٣ ، الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٢٩ .

(٥) المغني : ٨ ص ٤٨١ .

شروطه وقواعده على المسلمين ، وتعتبر هذه الحالة حالة ضرورة لا مناص من الأخذ بها فقهاً وعملا .

والخلاصة أن اتفاق التسليم المتبر بين الدول أمراً استثنائياً من قاعدة منع الاتصال السلمي بين المتحاربين له شبيه في الفقه الاسلامي وهو الاتفاق على اللجوء إلى التحكيم في مصير الجهة التي سلمت وعلى الأخص بالنسبة للمقاتلين .

رابعاً — المستأمن :

طرفا عقد الأمان : هما المؤمن والمستأمن ، وقد عرفنا من هو المؤمن .

أما المستأمن : فهو من يدخل دار غيره بأمان مسلماً كان أو حربياً[١] وقد غلب إطلاقه على من يدخل دار الاسلام بأمان . فيكون الغالب في المستأمن هو الذي يدخل بلادنا بأمان مؤقت أي تحدد له مدة الاقامة ويعطى له العهد من أولي الأمر[٢] ، ويعطى الأمان شرعاً الأفراد والجماعات والممالك والجمهوريات[٣] . جاء في الفتاوي الهندية (٢ ص ١٩٨) « يجوز الأمان للواحد والجماعة وأهل الحصن والمدينة » ، وقال الحنابلة : يصح الأمان من الامام لجميع المشركين وآحادهم ومن الأمير لمن جعل بازائه[٤] .

---

(١) درر الحكام : ١ ص ٢٩٢

(٢) انظر للاستاذ محمد سلام مدكور المدخل للفقه الاسلامي هامش ص ٦٤ ، والوصايا في الفقه الاسلامي .

(٣) الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢٠٨ الحاوي القدسي : ق ١١٩ مخزن الفقه : ق ٨٧ ، المبسوط: ١٠ص ٩٣ المنتقى :٣ ص ١٧٣ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٠ الوسيط : ٧ ق١٥٦ المغني : ٨ ص ٣٩٨ الفرح الرضوي : ص ٣٠٧ الروضة البهية : ١ ص ٢٢٠ .

(٤) المحرر في الفقه : ٢ ص ١٨٠ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٥٦ .

وعلى ذلك فيعطى الامان لشخص حقناً لدمه، ويعطى لجماعة ولو كانوا متترسين في حصن منيع إن طلبوه، ويبقون على الأمان ما لم يعتدوا على المسلمين أو يصدر منهم إخلال بمقتضى الأمان الذي أعطوه.

ولا يمنع الأمان — باتفاق الفقهاء — عن غير المسلم، سواء أكان كتابياً أم وثنياً رجلاً أو امرأة لقوله تعالى: «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله» والمقصود من كلمة «المشركين» أهل الأوثان من العرب، لأن الكلام فيهم من أول السورة، فهم الذين عاهدوا النبي ﷺ ثم نقضوا العهد. وإذا جاز أمان الوثنيين فأهل الكتاب بالأولى[1].

ولكننا نجد خلافاً بين الفقهاء في تأمين الأسير.

قال المالكية والشيعة الامامية والقاضي[2] من الحنابلة[3]: إذا استولي على الأسير أصبح الأمر فيه مفوضاً إلى ولي الأمر باعتبار أن الأسير أسير الدولة لا أسير الفرد، فلا يجوز حينئذ لأي فرد من الأفراد أن يفتات على الامام فيؤمن هذا الأسير، وهذا هو مذهب الشافعية إذا صار الأسير في قبضة الامام. أما قبل ذلك فانهم أجازوا لآسره أن

(١) أحكام القرآن لابن العربي: ٢ ص ٨٨٢ — ٨٩٢، المنتقى على الموطأ: ٣ ص ١٧٢ المواق: ٣ ص ٣٦١.

(٢) لعله القاضي أبو الفتح عبد الوهاب بن أحمد بن عبد الوهاب بن حلبة الحراني. كان يلي القضاء بحران، وكان ناشراً لمذهب الحنابلة داعياً اليه في تلك الديار. توفي سنة ٤٧٦ هـ (انظر طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى: ٢ ص ٢٤٥).

(٣) المواق: ٣ ص ٣٦١ الشرح الرضوي: ص ٣٠٧ الروضة البهية: ١ ص ٢٢١ المغني: ٨ ص ٣٩٨ المحرر: ٢ ص ١٨٠.

يؤمنـه لأن له أن يقتله[1] . وقال الحنفية والأوزاعي وأبو الخطاب[2] من الحنابلة[3] : يصح لآحاد الرعية وغيرهم أمان الأسير ، لأن زينب ابنة رسول الله ﷺ أجارت زوجها أبا العاص بن الربيع بعد أسره فأجاز النبي ﷺ أمانها ، ثم إن أمان الواحد من المسلمين نافذ على الجماعة الاسلامية فكأن الأمير هو الذي أمنه إلا أنه يكون عند الحنفية فيئاً ، وفائدة الأمان حينئذ عصمته من القتل دون غيره .

ونحن نتلمس لاصحاب القول الاول الادلة الآتية :

(١) أخرج الشافعي أنه لما قدم الهرمزان قائد الفرس في تُستَر[4] أسيراً على عمر بن الخطاب فأراد قتله لتكرر نقضه العهد فطلب أن يشرب ماء وقال: « إني أخاف أن أقتل وأنا أشرب الماء » ، فقال عمر : « لا بأس عليك حتى تشربه » ، فأكفأه وقال : لا حاجة لي في الماء إنما أردت أن أستأمن به ، فقال له عمر : إني قاتلك . قال : قد آمنتني ، فقال : كذبت . فقال أنس : صدق يا أمير المؤمنين قد آمنته ، فلا سبيل لك عليه . وشهد له الزبير بذلك ، فعدوه أمانا[5].

---

(١) نهاية المحتاج وحاشية الرشيدي : ٧ ص ٢١٥ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ بجيرمي المنهج : ٤ ص ٢٤٢ المبسوط : ١٠ ص ٩٣ ـ ٩٤ .

(٢) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن ، الكلوذاني ، أبو الخطاب ، إمام الحنبلية في عصره أصله من كلوذاي (من ضواحي بغداد) له كتب في الاصول والفقه وله اشتغال بالأدب ، توفي سنة ٥١٠ هـ .

(٣) شرح السير الكبير : ١ ص ٣١١ المغني : ٨ ص ٣٩٨ .

(٤) تستر : مدينة في عربستان الفارسية « خوزستان القديمة » تقع على خط طول ٤٩ درجة شرقا وخط عرض ٣٢ درجة شمالا . وهي على جرف « وهو ماتجرفته السيول وأكلته من الأرض » يجري إلى غربه نهر دجيل (قارون) وقد أضفى هذا الموقع عليها أهمية تجارية وحربية كبيرة ، ويسر انشاء المشروعات المائية المختلفة التي تشتهر بها من زمن بعيـــد (انظر دائرة المعارف الاسلامية : ٥ ص ٢٤١) .

(٥) راجع القصة مفصلة في القسطلاني شرح البخاري : ٥ ص ٢٢٣ سنن البيهقي : ٩ ص ٩٦ تاريخ الطبري : ٤ ص ٢١٨ .

فهذه حالة أسير لم يملك أحد أن يؤمنه غير أمير المؤمنين ، فلا يجوز لأحد غيره ممارسة هذا الأمان .

(٢) الامام المن على الأسير . والأمان دون ذلك فيجوز له وحده ، ولا يجوز لغيره كما لا يجوز لأحد المن على الأسير ، إذ أن أمر الأسير مفوض إلى ولي الأمر ، فلا يصح لأحد الافتيات عليه في ممارسة خصائصه .

(٣) إن الأسر قد أثبت في الأسير حقاً للمسلمين ينوب إمامهم عنهم في النظر فيه بحسب ما يرى من المصلحة . فإذا بادر أحد الرعية وأمن الأسير اعتبر ذلك مصادرة لحق بقية المسلمين وتفويتاً لما يرونه من تحقيق المصلحة العامة ، فلا يجوز للرعية مثل هذا الأمان حتى لا يفسد على الإمام النظر الصحيح لتحقيق تلك المصلحة .

مناقشة ومقارنة :

في رأينا أن إعطاء الفرد حق تأمين الأسير يبعث على الفوضى والاضطراب، لا سيما في ظروف الحرب ، حيث لا يتهيأ لأي شخص معرفة أحوال معاملة العدو لأسرى المسلمين حتى يقابل بالمثل . والاسير بحسب الاصل يعتبر أسيراً لجماعة المسلمين كما عرفنا ، ويجتهد ولي الامر فيهم بشأن الأسرى بحسب ما يراه محققاً لمصلحة الجماعة . فكل ما جاء على خلاف هذا الأصل لا يلتفت إليه ، وهذا هو المعتبر في القانون الدولي الحديث . فقد نصت اتفاقية جنيف سنة ١٩٢٩ بوجه خاص على أن أسير الحرب يعتبر أسير الدولة لا أسير الشخص أو الجيش الذي أخذه(١) .

---

(١) قانون الحرب والحياد للدكتور جنينة: صـ ٢٧٨ الدكتور أبو هيف، المرجع السابق طبعة ١٩٥٩ : صـ ٦٧٩ .

فالقول في تفويض أمر الأسير إلى ولي الأمر بشأن اعطائه الامان هو الواجب ترجيحه ، وهذا ما تؤيده السيرة وتاريخ المسلمين مع أسراهم ، وهو من الامور التي يجب تفويضها إلى رأي الإمام ، حتى لاتختلف كلمة المسلمين وتتشعب آراؤهم ، قال الله تعالى : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم »(١).

أما رأي الأوزاعي والحنفية : فهو مبني على ما زعموه من أن أمان أبي العاص كان بعد الاسر ، وهذا غير ثابت تاريخياً . فإن أبا العاص حين أمنته زينب لم يكن أسيراً وإنما كان مستجيراً بدليل ما ذكر ابن هشـام . « أقبل أبو العاص تحت الليل حتى دخل على زينب بنت رسول الله ﷺ فاستجار فأجارته ، وقد جاء في طلب ماله »(٢) . ومجرد دخول الحربي بلادنا بلا أمان لا يجعله أسيراً بدليل أنه لو رجع قبل الاخذ كان حراً .

وأما أن أبا العاص قد أسر فهذا صحيـح ؛ ولكن ذلك كان قبل هذه الحادثة حيث أصيب في أسارى بدر ، وبعثت زينب في فدائه لما بعث أهل مكة في فداء أسراهم ، ولم يكن وقتئذ أمان ولا جوار منها ، وإنما اطلق المسلمون سراحه ومنوا عليه وردوا عليها مالها(٣).

واحتجاجهم أيضاً بنفاذ أمان الواحد على الجماعة غير صحيح ؛ لأن نفاذ التصرفات مشروط بعدم تعلق حق للغير فيه ، وقد تعلق حق المسلمين بالأسير فلا ينفذ أمان أحدهم عليهم .

وأما قول الشافعية بتجويز أمان الأسير قبل صيرورته إلى قبضة الامام،

---

(١) النساء — ٨٣ .
(٢) راجع سيرة ابن هشام : ١ ص ٦٥٧ .
(٣) انظر سيرة ابن هشام : ١ ص ٦٥٣ .

بناء على جواز قتل الآسر إياه فهو بناء على واقعة حال لا عموم لها ، بدليل ما قاله صاحب المهذب من الشافعية : « إن قتل مسلم أسيراً قبل أن يختار الإمام ما يراه فيه عزر القاتل لافتياته على الإمام »[١] . والتعزير لا يكون إلا على ممنوع . وقال أيضاً في الواقعة ذاتها : « وإن أمن مسلم أسيراً لم يصح الأمان ، لأنه يبطل ما ثبت للامام فيه من الخيار بين القتل والاسترقاق والمن والفداء . وهذا ما اعتمده البلقيني والبغوي[٢] ، وبمثله قال الحنفية : « ليس لواحد من الغزاة أن يقتل أسيراً بنفسه لأن الرأي فيه إلى الإمام[٣] » .

وواقعة القتل التي استند إليها الشافعية والتي لا عموم لها : هي أن بلالاً الحبشي وبعض الأنصار قتلوا رأس الكفر أمية بن خلف الذي كان يعذب بلالاً بمكة على ترك الإسلام ، وقتلوا معه ابنه ، رغم أنهما كانا أسيرين عند عبد الرحمن بن عوف[٤] من أسرى بدر . فهذه واقعة ثأر وقصاص استنكرها المسلمون بدليل ما كان يقول عبد الرحمن: « يرحم الله بلالاً ، ذهبت أدراعي وفجعني بأسيريّ »[٥].

وقد يكون جواز القتل راجعاً إلى وجود خوف الآسر على نفسه من الأسير ، فقد قرر الفقهاء أنه : إذا خاف المسلم شر الأسير كان له قتله

---

(١) المهذب : ٢ ص ٢٣٦ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٨ .

(٢) المهذب : ٢ ص ٢٣٥ شرح الحاوي : ٤ ق ٦ .

(٣) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٦

(٤) هو عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث ، أبو محمد ، صحابي ، من أكابرهم وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد الستة أصحاب الشورى الذين جعل عمر الخلافة فيهم ، وأحد السابقين إلى الاسلام ومن أغنياء المسلمين ، توفي سنة ٣٢ هـ .

(٥) راجع السيرة النبوية لابن هشام : ١ ص ٦٣٢

وإلا فللامام أن يعزره إذا لم يكن ثمة ضرورة إلى قتله[١] . فقد سكت الرسول ﷺ عن رجل قتل امرأة أرادت أن تصرعه . وفي كلتا الحالتين لا يعد جواز القتل دليلاً على جواز الأمان ، بل ولا على جواز قتل الأسير من غير الإمام دون ضرورة .

وهناك حالة ثانية لا يجوز لأحد سوى الإمام أن يؤمن فيها العدو بدون خلاف بين الفقهاء[٢] . وهي تشبه حالة الأسير وتعتبر في حكمه . وهي حالة ما إذا أشرف المسلمون على فتح قلعة مثلاً ، فلا يجوز لأحد من الجنود المسلمين أن يؤمن أحداً من أهل القلعة أو الحصن لما في ذلك من إضرار بحق المسلمين الذي تعلق بهم ، وإضرار بسياسة الفتح، والواحد من المسلمين لا ولاية له على بقية المسلمين ، فكيف يبطل حقاً ثابتاً لهم أو ينزل ضرراً بالجيش ؛ والإسلام يقرر « لا ضرر ولا ضرار » .

وفي ختام هذا البحث ، تثور مسألة حكم المسلم اليوم في غير بلده في دار الاسلام . هل يعتبر مستأمناً أم مواطناً ؟ وما هو القانون الواجب التطبيق إذا اعتبر المسلم مستأمناً في بلد إسلامية ؟ وأي الحكمين أنسب مع التقسيم الحالي لدار الاسلام ؟ كما تساءل أستاذنا محمد سلام مدكور .

سبق لنا أن أجزنا تعدد الحكومات الاسلامية في دار الاسلام بشرط وحدة الأهداف والتزام دستور القرآن والسنة . والأصل المعتبر عند الفقهاء في ذلك هو أن كل مسلم من أي بلد لا يعتبر أجنبياً عن أي بلد آخر في دار الاسلام ، فهو يتمتع بكافة الحقوق السياسية والمدنية دون تمييز

---

(١) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٦ .

(٢) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٣٥٨ المنتقى : ٣ص ١٧٢ الخرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٣ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٧ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٠٠ .

بين المسلمين ؛ لأن بلاد الاسلام كلها دار واحدة تحكمها شريعة واحدة . وتوحيد القانون هو الهدف الأسمى الذي يطالب به عموماً رجال القانون الدولي الخاص لسد حاجة المعاملات الدولية ، وتجنب مشاكل قانونية كثيرة ، ومنها مشكلة تنازع القوانين وما ينتج عنها من مسائل التكييف لموضوع النزاع والاسناد وقواعد الاحالة في كل قانون داخلي[١] .

وعلى هذا الاساس الفقهي فلا يصح لدولة إسلامية أن تمنع دخول المسلم إلى أرضها ، أو أن تبعد من إقليمها رعايا دولة إسلامية أخرى سواء أكانوا مسلمين أو ذميين ، وعليها أن تعاملهم كرعاياها في الحقوق والواجبات وتحمل المسؤولية ، وأن تعفيهم من الرسوم الجمركية (المشور) لان دار الاسلام هي دار أمن وسلام لكل مسلم أو ذمي كما قال أبو حنيفة رضي الله عنه . وحينئذ فلا تثور بين رعايا تلك الدار نعرة وطنية أو جنسية أو طائفية . ونحن نفضل مراعاة هذا الاصل إذا حسنت نية الحكومات الاسلامية وبذلك تتحقق الوحدة الاسـلامية المنشودة ، وقد طبق المسلمون هـذا المعنى قديماً في بلاد الاندلس والمغرب ومصر وبغداد حينما تجزأت الحكومة الاسلامية إلى دويلات .

ومع إقرار هذا الاصل الذي عرفناه فهل تستدعي ضرورة المحافظة على الامن والنظام العام أن يعتبر المسلم أو الذمي في بلد إسلامية غير بلده مستأمناً في بعض الاحوال ؟ وعندئذ يخضع للقيود المفروضة على الاجانب فيحمل جواز سفر ويدفع الرسوم الجمركية ويجوز تحديد إقامته في أمكنة معينة ويجوز منع دخوله لبلد آخر أو إبعاده منها ؟

الواقع أن للحكام المسلمين أن يفعلوا ذلك ؛ لأن الضرورات تبيح

---

(١) راجع القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ٢ ص ١٢٢ .

المحظورات ولكن ينبغي أن تقدر الضرورة بقدرها [١] ، فلا ينبغي مثلا أن تستوفى الرسوم الجمركية من المسلم أو الذمي ، إلا إذا كانت لضرورة حماية الصناعة المحلية ، أو لحاجة الدولة مثلاً . وحينئذ فتعتبر هذه الرسوم ضرائب استدعتها الضرورة ، كما لولي الأمر أن يفعل ذلك في داخل بلده . وكذلك فموجبات المحافظة على الأمن قد تستدعي تحديد إقامة الشخص في أمكنة معينة ، أو القيام بمراقبته أو إبعاده أو حظر دخوله البلاد . أما تمتعه بالحقوق السياسية والمدنية فنرى أن يتمتع بها المسلم أو الذمي في غير بلده في دار الاسلام ما لم يكن هناك ضرر . وأما القانون الواجب التطبيق فيطبق القانون الإسلامي الموحد الذي نص عليه القرآن ، وأيدته السنة ، وأجمع عليه المسلمون ، وحينئذ فيستبعد قانون بلد الشخص إذا كان مخالفاً لذلك ، فمثلاً مساواة المرأة بالرجل في الميراث في قوانين تونس والعراق وأندونيسيا لم تألفه الجماعة الإسلامية في مختلف العصور الماضية فلا يطبق في رأينا في بلد آخر ، لأنه لا اعتبار للعرف إذا كان مخالفاً للنص ، وما سارت عليه هذه القوانين يعتبر عرفاً فاسداً لمخالفته الصارخة لنص القرآن الكريم في آيات المواريث .

فان كان هناك تباين في مصادر التشريع فيراعى قانون جنسية الشخص كالحال بين مذاهب أهل السنة والشيعة بالنسبة فقط للأحوال الشخصية ، فاذا اختلفت قوانين الأحوال الشخصية بين البلاد الإسلامية بسبب اختلاف المذاهب الأربعة كتوريث الجد مع الإخوة أو حجبهم مثلا فلا مانع أيضاً من الأخذ بقانون جنسية الشخص .

أما بالنسبة للأحوال العينية (وهي نظام الأموال) فيطبق عليها قانون

---

(١) انظر التشريع الجنائي الاسلامي : ١ ص ٢٩٢ ، ٣٠٥ .

موقع المال ، لما في ذلك من مراعاة البيئة والعرف وهي القاعدة التقليدية عند فقهاء القانون الدولي الخاص [١] .

هذه المسائل التي تكلمنا عنها وإن كانت من اختصاص القانون الدولي الخاص إلا أنها لاتخرج عما تحدثنا عنه في باب الامان .

* * *

خامساً — صيغة الامان

لقد لاحظنا مدى توسع الفقهاء المسلمين في شأن عاقد الأمان والمعقود له متأثرين في ذلك بحب التسامح مع غير المسلمين ، حقناً للدماء ومنعاً لاستمرار القتال . وسوف نلاحظ في بحث صيغة الأمان أفقاً واسعاً من هذا التسامح .

والمعروف في باب العقود أن الصيغة تتكون من إيجاب وقبول غالباً . فأكثر العقود تنعقد بتلاقي إرادتين : ايجاب وقبول . وبعضها ينعقد بإرادة منفردة بالإيجاب فقط [٢] .

فمن أي هذه العقود يعتبر الأمان ؟

بالنسبة للايجاب قرر جمهور الفقهاء أنه ليس للفظ الأمان صيغة معينة ، فكل لفظ يفهم منه مقصود الأمان كناية أم صراحة ، كتابة [٣] أم

---

(١) القانون الدولي الخاص ، عز الدين عبد الله : ٢ ص ٢٧٣ .

(٢) راجع المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٥١٢ ، ٥٧٢ .

(٣) الأمان بالكتابة : يشبه ورقة التأمين في القانون الدولي إلا أنه لابد في الكتابة عند الفقهاء من النية لأن الكتابة كناية ، ويرى البعض أنها من قبيل الصريح (انظر نهاية المحتاج: ٧ ص ٢١٧ ، مغني المحتاج: ٤ صـ ٢٣٧ الاشباه والنظائر للسيوطي : ص ٢٤٥ قواعد الفقه لابن نجيم : ق ٩ شرح السير الكبير : ١ ص ٢٤٤) .

إشارة مفهمه ، بعبارة أم برسالة ، باللغة العربية ، أم بأي لغة أخرى ، ولو لم يكن يعرفها المستأمن (١) فيصح الأمان في كل ذلك تغليباً لحقن الدماء ، ويعتبر دائماً أن الثابت بالعرف كالثابت بالنص (٢) .

وجواز الأمان بالكتابة كما نلاحظ أمر متفق عليه بين الفقهاء . والكتابة اليوم هي الحجة القانونية المعتبرة في الأوساط الدولية الحديثة ، وقد اعتبرها الاسلام حجة أيضاً ، لأنه نظام لا يتصادم مع حاجات البشر وما تطمئن اليه النفوس .

من أمثلة صريح الامان قول المؤمن : أمنتك ، أو أجرتك ،أولاتخف أو لاتفزع ، أو لاتوجل ، أو قف ، أو ألق سلاحك ، أو لا بأس عليك ، أو أنت آمن ، أو في أماني ، أو مجار ، أولك عهد الله ، أو ذمة الله ، أو أمان الله ، أو بلفظ غير عربي مثل كلمة : مترس الفارسية، أي لاتخف ، ونحو ذلك (٣) .

ومن أمثلة الكناية مع النية قوله : « تعال » إذا ظنه أماناً ، أو تعال فاسمع الكلام ، أو أنت على ماتحب ، أو كن كيف شئت أو نحو ذلك (٤) .

ومن أمثلة الاشارة المفهمة وإن قصد بها المسلم ضد الأمان إن لم

---

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٠ الخراج : ص ٢٠٥ منية المفتي : ق ١٤٨ ب البحر الرائق : ٥ ص ٨٠ الشرح الكبير للدردير : ٢ ص ١٧١ منح الجليل : ١ ص ٧٣٠ ، حاشية العدوي : ٢ ص ٦ الأم : ٤ ص ١٩٦ الحاوي الكبير : ١٩ ق ٩٠ ب الروضة : ٢ ق ١٢٥ أسنى المطالب : ٢ ق ٧ من باب الجهاد ، الشرح الكبير المقدسي : ١٠ ص ٥٥٨ المغني : ٨ ص ٤٨٩ كشاف القناع : ٣ ص ٨٣ البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٣ شرح النيل : ١٠ ص ٤١٩ الروضة البهية : ١ ص ٢٢٠ الشرح الرضوي : ص ٣٠٧

(٢) شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٤ .

(٣) المراجع السابقة رقم ١ .

(٤) نفس المراجع السابقة ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٧ .

يضر بالمسلمين : الإشارة بالإصبع إلى السماء سواء أكانت الإشارة من ناطق أو أخرس ، ومثل الإشارة الأمارة كترك القتال . فإن لم يفهم المستأمن الإشارة وأنكر المسلم قصده الأمان ، وادعى الكافر أنه فهمه مع الاحتمال رد للشبهة [(١)] ، جاء في الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٩ : « ولو أن رجلا من المسلمين أشار إلى رجل من المشركين وهم في حصن أو منعة أن « تعال » أو أشار إلى أهل الحصن أن افتحوا الحصن ففتحوا ، أو أشار إلى السماء فظن المشركون أن ذلك أمان ، بمعنى أني أعطيتك ذمة إله السماء ، ففعلوا ذلك الذي أمر به الرجل ، وقد كان هذا الذي صنع معروفاً بين المسلمين ، وبين أهل الحرب من أهل تلك الدار ، أنهم إذا صنعوا كان أماناً أو لم يكن ذلك معروفاً فهو أمان جائز [(٢)] .

وإذا أشار إلى العدو بأصبعه بإشارة يفهم منه الدعاء إلى نفسه والامر بالمجيء اليه ، ويقول بلسانه مع ذلك : إن كنت جئت قتلتك فجاءه فهو آمن [(٣)] .

هذا إذا فهم منه الكافر الإشارة وعرفها أماناً ولم يسمع قول المشير : إن جئت قتلتك ، أو سمع ولكن لم يفهمه ، فأما إذا سمع وفهمه لم يكن ذلك أماناً » ا هـ . والاشارة معتبرة سواء أكانت من ناطق أو أخرس . والتسامح

---

(١) المراجع السابقة ، القوانين الفقهية : ص ١٥٣ الأشباه والنظائر للسيوطي: ص ٢٤٨.

(٢) سبق أن قلنا في مقتضى الامان عند الكلام على جواز دخول الحربي دار الاسلام : أنه ينبغي أن يقيد مقتضى الامان حال نشوب الحرب . ومما ينطبق على ذلك أن الامان في هذه الحالة يعد نافذاً ، بمعنى أنه يحقن الدم والمال ويمنع العدوان بوصفه حربياً بالنسبة للافراد . أما أن يترتب عليه حق الدخول في أرض الوطن والمعيشة فيه فهذا لايستساغ ، وانما لابد من اذن خاص بذلك من السلطة الحاكمة في بلاد الاسلام . وهي القاعدة العامة التي انتهينا اليها في بحث المؤمن .

(٣) انظر الكلام السابق في رقم (٢) .

في قبول الاشارة من الناطق أمر واضح هنا فان إشارته لايعتد بهـا في بقية العقود ، أما في الامان فالمقصود حقن الدماء فـكانت الاشارة شبهة تمنع القتل وتوفر الامن .

وبصفة عامة فقد تسامح الفقهاء كثيراً في منح الامان حتى إنهم قالوا : لو نادى المشرك وأجابه المسلمون أو سكتوا صح الامان إذا كان المشرك ممتنعاً عن القتال في منعة ما ، أو جاء إلى المسلمين والقرائن تدل على أنه لاينوي القتال (١) .

وهذا هو نفس المقرر في القانون الدولي . فرفـع الراية البيضاء كما رأينا يعتبر إشارة بالأمان إذا لم يكن من أجل الاستسلام،وهذه الإشارة في حكم العبارة الصريحة عرفاً(٢) .

وقال الفقهاء المسلمون : لو بارز كافر مسلماً واطردت العادة بالأمان للـكافر ، فيكون أماناً ، فيحرم على المسلمين إعانة المسلم عليه بناء على قاعدة « المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً »(٣) .

ومن توسع الفقهاء أيضاً في باب الأمان أنهم أجازوا تعليقه بالغرر ، كما إذا قال المؤمن للمستأمن : إن جاء زيد فقد أمنتك فهو آمن(٤). وأكثر

---

(١) شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٥ — ١٩٦ . البحر الرائق : ٥ ص ٨٠ ، المحيط ٢ ق ٢٢٣ ب، الشرح الكبير للمقدسي : ١٠ ص ٥٦١ .

(٢) راجع قانون الحرب والحياد لجنينة : ص ٤٢٠ .

(٣) الاشباه والنظائر لابن نجيم : ١ ص ١٣١ .

(٤) تحفة المحتاج : ٨ ص ٦٠ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ .

من ذلك فانهم أجازوا اعطاء الأمان المجهول (١) وهذا تسامح نادر . كل ذلك لبناء الباب على التوسعة ، بما يدل على اتجاه الاسلام إلى منع القتال ما أمكن المنع ، فهو لا يقاتل إلا من يحمل السيف مقاتلاً مهاجماً ، وهو قتال للضرورة فإن ألقى السيف وطلب الأمان ، أعطي الأمان ، وكان له ذلك عهداً (٢) .

هذا بالنسبة لإيجاب المؤمن فهل يشترط قبول المستأمن للأمان؟

لم يشترط جمهور الفقهاء قبول المستأمن لانعقاد الأمان . ولكن المالكية والحنابلة (٣) اشترطوا فقط علم الكافر بالأمان ، فلو رده بطل الأمان ، والحنفية اشترطوا سماع الكفار اللفظ المفيد للأمان ، فإذا لم يسمعوا ذلك لم ينعقد الأمان (٤). قال في الفتاوى الهندية (٢ ص ١٩٩): « وإن لم يسمعوا صوتهم بالأمان فلا أمان لهم ويحل قتلهم وسبيهم ، ولو نادوهم من موضع يسمعون إلا أن العلم قد أحاط بأنهم لم يسمعوا بأن كانوا

---

(١) شرح السير الكبير : ١ ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ وعبارته في هذا الموضوع هي : « ولو جرت المراوضة بين المسلمين وبين أهل الحصن على الصلح ، فقال المسلمون : أخرجوا إلينا أربعة منكم فهم آمنون ، حتى نراوضهم ، فخرج منهم عشرون ، فهم آمنون ، لان أربعة من المشركين قد صاروا آمنين باعطاء المسلمين لهم الأمان ، فان اعطاء الامان للمجهول صحيح . فاذا حصلوا في عسكرنا وبعضهم آمنون ثبت الأمان لهم جميعاً إذ ليس بعضهم بأولى من البعض » قال السرخسي : ولا يحل التعرض لواحد منهم لتردد حاله بين أن يكون آمناً معصوما وبين أن يكون مباحاً .

(٢) شرح السير الكبير ، تقديم الاستاذ أبي زهرة : ص ٦٦

(٣) الشرح الكبير : ٢ص ١٧١ المواق: ٣ ص ٣٦١ الخرشي الطبعة الثانية ـ٣ص١٤٣ كشاف القناع : ٣ ص ٨٤ ـ ٨٥ تصحيح الفروع ـ ٣ ص ٦٢٧ .

(٤) شرح السير الكبير ـ ١ ص ١٨٩ المحيط : ٢ ق ٢١٥ . شرح تنوير الابصار ـ ٣ ق ١٢ من باب الجهاد .

نياماً أو مشغولين بالحرب ، فذلك أمان وسماع الكل الأمان ليس بشرط لثبوت الأمان في حق الكل ، بل سماع الأكثر يكفي ، ويقوم ذلك مقام سماع الكل » .

وأما الشافعية فإنهم اشترطوا لصحة الأمان علم الكافر به كسائر العقود ، وكذا يشترط قبوله له ولو بما يشعر به ، فيكفي مثلاً ترك القتال والإشارة بالقبول وتقدم الاستجارة منه ، لبناء الباب على التوسعة وهذا مانص عليه الشافعي(١) .

ويرى البغوي وبعض الشافعية انعقاد الأمان من جانب واحد فقط(٢). وهذا هو رأي الجمهور ، وهو الذي نميل إلى الأخذ به إذ من المتعذر في كل الأحيان معرفة قبول المستأمن ، والأصل في الأمان هو المؤمن فلذا يكتفى بإيجابه بناء على ما لمسناه من تسامح الفقهاء في هذا العقد .

وقد استدل الفقهاء على جواز الأمان بالإشارة أو الكتابة أو صرائح اللفظ أو بأية لغة بآثار عن عمر رضي الله عنه(٣) .

وهي وإن كانت أقوال صحابي فلم يخالفه فيها بقية الصحابة ، فكان الاتفاق عليها إجماعاً سكوتياً ، إذ لو اعترضوا لنقل إلينا اعتراضهم لتوفر الدواعي على نقله . إذ أن الأمان من الشؤون السياسية العامة التي لها

---

(١) الروضة ـ ٢ ق ١٢٥ أسنى المطالب ـ ٢ ق ٧ من باب الجهاد ، المهذب ـ ٢ ص ٢٣٥ حاشية قليوبي وعميرة ـ ٤ ص ٢٢٦ شرح الحاوي ـ ٤ ق ٢ تحفة المحتاج ـ ٨ ص ٦٠

(٢) شرح الحاوي ـ ٤ ق ٤ .

(٣) راجع منتخب كنز العمال من مسند أحمد ـ ٢ ص ٢٩٨ المدونة ـ ٣ ص ٤٢ سنن البيهقي ـ ٩ ص ٩٤ ، ٩٦ العيني شرح البخاري ـ ١٥ ص ٩٤ القسطلاني ـ ٥ ص ٢٣٠ المنتقى ـ ٣ ص ١٧٢ الأموال لأبي عبيد ـ ص ١١٣ .

مساس بشخص كل فرد ، وحيث لم ينقل شيء من ذلك فكان معناه موافقة جميع الصحابة على قول أحدهم . والإجماع السكوتي في التحقيق لا محل الخلاف فيه بين العلماء ، لوجود الاتفاق من جميع المجتهدين وإن اختلفوا في الطريق الموصل لهذا الاتفاق(١). والشافعي نفسه الذي أنكر الإجماع السكوتي يقول : « إذا قال الواحد من الصحابة القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافاً ، أصير إلى اتباع قول واحد ، إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه يحكم له بحكمه، أو وجد معه قياس »(٢) . وما نقلناه من الآثار عن عمر وغيره من هذا القبيل ، لذلك أخذ الشافعي وأصحابه بالأحكام التي وردت في هذه الآثار (٣) .

والخلاصة أن انعقاد الأمان بالألفاظ التي ذكرها الفقهاء يخضع للعادة والعرف . قال محمد في السير الكبير : إن ذلك ثابت بالعرف ، والثابت بالعرف كالثابت بالنص(٤) . والعبرة أن تكون إرادة التعبير مفهومة للجانبين، ولما كانت بعض الاعتبارات تقتضي توثيق عقد الأمان بالكتابة فلا مانع من ذلك فقهاً لأنه فوق ما فيه من تأكيد التعاقد ، فإنه يفيد في التذكرة والإثبات عند الحاجة (٥) .

طلب الأمان :

انتهينا في بحث صيغة الأمان إلى أنه ينعقد عند جمهور الفقهاء بإرادة

(١) انظر محاضرات أصول الفقه لقسم الدراسات العليا بكلية الحقوق جامعة القاهرة للاستاذ الشيخ محمد الزفزاف : ص ٤٠ وما بعدها .

(٢) الرسالة للامام الشافعي : ص ٥٩٣ وما بعدها .

(٣) انظر المهذب : ٢ ص ٢٣٥

(٤) شرح السير الكبير : ١ ص ١١٥ .

(٥) انظر المدخل الفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٥٤١ وما بعدها .

منفردة : وهي إرادة المؤمن المسلم ورغبته ، وتبقى هذه الإرادة هي الأصل في عقد الأمان حتى ولو كان غير المسلم هو الذي طلب الأمان ، إلا أنه لا يلتزم المسلم بإجابة طلب المستأمن ، ويترك له الحرية التامة لتقدير إعطاء الأمان أو منعه ، لأن الأمان عقد يتردد بين المضرة والمنفعة(١) . ولكن فقهاءنا قرروا أن من طلب الأمان لسماع كلام الله تعالى وتعرف شرائع الإسلام ، فيجب أن يعطاه قطعاً ، ثم يرد إلى مأمنه لقوله عز وجل : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ، ثم أبلغه مأمنه »(٢) . وحكم هذه الآية مستمر إلى يوم القيامة كما قال الأوزاعي وغيره(٣) . أما في غير سماع كلام الله تعالى وتبليغ الدعوة فيكون الأمان جائزاً يعمل فيه الإمام (بعد الرسول ﷺ) بالمصلحة(٤) .

قال الحاكم : إنما يجار ويؤمن (أي الشخص الحربي) إذا لم يعلم أنه يطلب الخداع والمكر ، لأنه تعالى علل لزوم الإجارة بقوله « حتى يسمع كلام الله »(٥) .

حكم الأمان :

إذا انعقد الأمان بالشروط التي ذكرناها فهل يلتزم المسلمين البقاء عليه أم

---

(١) انظر المبسوط : ١٠ ص ٧٢ الحاوي القدسي : ق ١١٩ الشرح الكبير للمقدسي : ١٠ ص ٥٦١ الاقناع : ق ١٠٠ ب

(٢) التوبة ـــ ٦

(٣) انظر الفتاوى الخانية بهامش الهندية : ٣ ص ٥٦٤ المدونة : ٣ ص ٤٢ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٠ المغني : ٨ ص ٣٩٩ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٥ تفسير القرطبي : ٨ ص ٧٦ وما بعدها .

(٤) راجع تفسير القرطبي : ٨ ص ٧٦ تفسير المنار : ١٠ ص ١٧٩

(٥) تفسير القاسمي (محاسن التأويل) : ٨ ص ٣٠٧٨

لا يلزمهم ، وبعبارة أخرى هل الأمان عقد لازم أم غير لازم ؟

يرى الحنفية : أن الأمان عقد غير لازم ، حتى لو رأى الإمام المصلحة في نقضه نقضه لأن جوازه ، مع أنه يتضمن ترك القتال المفروض — بحسب رأيهم — كان للمصلحة ، فإذا صارت المصلحة في النقض نقض(١) . ونبذ للمستأمن ، أي ألقي إليه عهده . والنبذ يتضمن تبليغ المأمن بحسب الأمر القرآني كما عرفنا في بحث بدء الحرب(٢) .

ويرى جمهور الفقهاء ، من مالكية وشافعية وحنابلة وشيعة إمامية وزيدية : أن الأمان عقد لازم من جانب المسلمين ، ويبقى اللزوم مع بقاء عدم الضرر ، لأن الأمان حق على المسلم فليس له نبذه إلا لتهمة أو مخالفة ، فان وجدت التهمة أو المخالفة نبذه الإمام والمؤمن(٣) .

وبالمقابل فقد اتفق الفقهاء جميعاً على أن الأمان عقد جائز من جانب الكفار ، فلهم أن ينبذوه متى شاؤوا(٤) . وقد استشعر الكمال بن الهمام ضعف مذهب الحنفية فقال معلقاً على جواز نقض الصلح : (لكن ظاهر الآية « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء » أنه مقيد بخوف الخيانة)(٥) ، بل وكيف يستقيم هذا المذهب مع صريح قوله تعالى :

---

(١) راجع البدائع : ٧ ص ١٠٧ البحر الرائق : ٥ ص ٨١ مخطوط السندي : ٨ ق ٤٥

(٢) وراجع مخطوط السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٤ شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٧ .

(٣) البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٤ المنتقى : ٣ ص ١٧٢ الدسوقي : ٢ ص ١٧١ شرح الحاوي : ٤ ق ٣ بجيرمي المنهج : ٤ ص ٢٤٤ المغني : ٨ ص ٤٠١ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٨ .

(٤) المراجع السابقة رقم (٣) الوسيط : ٧ ق ١٥٧ .

(٥) راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٩٤ .

« فما استقاموا لكم ، فاستقيموا لهم » (١) ، وقوله سبحانه « فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم » (٢) ؟ !

ونحن نرجح رأي الجمهور في اعتبار الأمان عقداً لازماً ، لأن ذلك يتفق مع مبدأ الإسلام في محافظته على العهود وتوفيره الأمن والطمأنينة لغير المسلم الذي يريد التعرف على المسلمين ، وطرق معاملتهم في ظل الأمان. وأما اعتبار الحنفية أن الأمان عقد غير لازم فهو لتمسكهم بأن الأمان لا بد فيه من تحقق المصلحة ، وأن القتال مفروض ابتداء في الإسلام . وهذا أمر لم يثبت في الواقع(٣) . فلم يكن المسلمون ينظرون إلى الأمان بالذات على أنه طريق لتحقيق المصلحة(٤) ، وإنما كان تسامحهم في منحه حتى يتمكن غير المسلم من مخالطة المسلمين ورؤية فضائل الإسلام ، والقتال ليس مقصوداً بذاته في الدين كما أثبتنا ، وإنما هو مشروع الدفاع عن حرمات الإسلام ومقدساته ولصيانة الجانب الإسلامي واطمئنانه في دياره ، فلم نؤمر بقتال من سالمنا ، وإنما القتال لمن قاتلنا(٥) .

والمستأمن من سالم المسلمين فيكتفى لبقاء لزوم الأمان عدم وجود ضرر منه بالمسلمين ، وهذا قدر كاف في الاحتياط للأمان ، فاذا توقمنا

(١) التوبة — ٧

(٢) التوبة — ٤ .

(٣) الواقع أن حكم الحنفية استمد من واقع الحروب في الماضي وقام على قياس فقهي ، فالمعاهدات كانت الالتزامات فيها أساسها حال قائمة ، فاذا تغيرت هذه الحال ذهبت الالتزامات التي كانت مبنية عليها وهذا مخالف لأوامر الوفاء بالعهد فإن الوفاء بالعهد الذى يتجه إلى السلم مقصد خاص قائم بذاته، وهو في ذاته مصلحة إسلامية (راجع شرح السير الكبير : ١ص ٩٩).

(٤) مثلاً : تأمين زينب لأبي العاص شاهد على جواز الأمان المجرد من المصلحة . والمعقول الذي اعتمد عليه الحنفية هدر لأنه في مقابلة السنة الصحيحة . ونحن لم نؤمر بقتال من سالمنا .

(٥) انظر السياسة الشرعية لابن تيمية : ص ١٢٣ .

الشر والخيانة من مستأمن نبذنا إليه عهده . وهذا هو ما قرره القانون الدولي فانه يجيز الدولة سحب جواز السفر أو جواز الأمان ، حتى ولو لم يصدر من حامله شيء يؤاخذ عليه إذا دعت إلى ذلك ضرورة حربية(١).

ويلاحظ مع ذلك أن الخلاف بين الحنفية والجمهور محدود . الحنفية أجازوا للامام نقض الأمان إذا رأى المصلحة في ذلك ، والجمهور يمنعون نقضه إلا إذا كان فيه ضرر ، فالجميع إذن متفقون على النقض منعاً للضرر كما يفهم من العرض السابق ، وينحصر الخلاف حينئذ في التوسع في اعتبار الضرر والمصلحة ، وينبغي ألا يغيب عن البال أن الحنفية الذين يتوسعون في النقض يتوسعون أيضاً في عقد الأمان فيجيزونه بعقد الأفراد كما عرفنا آنفاً .

★ ★ ★

(١) قانون الحرب والحياد للدكتور جنينة : ص ٤٢٣

المبحث الثاني

العناصر التبعية للأمان

عناصر الأمان التبعية التي هي بمثابة شروط للأمان ثلاثة : هي مكان الأمان ، وأجله ، والمصلحة فيه .

أولا — مكان الأمان :

المكان الذي يقر فيه المستأمن هو دار الإسلام إذا كان المؤمن هو أمير المؤمنين أو أمير الجيش ، وذلك مبني على اعتبار أن المسلمين جميعاً بحسب الأصل يجب أن يكونوا تحت إمرة واحدة وسلطة موحدة . فمكان الأمان هو كل البلاد الإسلامية[1] إلا إذا قيد الأمان في موطن معين ، أو كان القيد وارداً من قبل الشرع فهو قيد عام[2] . قال الرسول ﷺ : يجير على المسلمين أدناهم .

ومن المقرر أن الدول اليوم أن تقيد إقامة الأجنبي في إقليمها بقيود تتعلق بالمدة أو المكان أو بقيامه ببعض الاجراءات مما يحد من حريته[3].

وبسبب تعدد السلطات الإسلامية وتجزؤ دار الإسلام إلى مناطق مستقلة

---

(١) مفهوم هذا بناء على ما هو الاصل في وحدة السلطة الاسلامية .

(٢) انظر الخرشي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٢ الدسوقي : ٢ ص ١٧٠ .

(٣) انظر القانون الدولي العام في وقت السلم للدكتور حامد سلطان : ص ٣٣٨ .

في وقتنا الحاضر ، فلا ينفذ الأمان إلا في وطن المؤمن بالمعنى الجغرافي دون بقية البلاد الإسلامية .

وتقييد الأمان إما أن يكون من قبل المؤمن ، وذلك حين منح الأمان في نطاق محدود وهو جائز شرعاً[1] ، وإما أن يكون من قبل الشرع . فهناك مناطق حظر التشريع من دخول الحربي أو غير المسلم عموماً فيها سواء أكان بأمان أم لا .

وقد اختلف الفقهاء في تعيين هذه المناطق التي يمنع غير المسلم من دخولها . قال الشافعية والحنابلة : يمنع غير المسلم من دخول حرم مكة.

والحكمة — في الأصل — من منع غير المسلمين من دخول الحرم المكي: هو أنهم أخرجوا النبي ﷺ منه بدون وجه حق ، فنزل القرآن يعاقبهم بالمنع من دخوله بكل حال .

ويمنع غير المسلمين أيضاً عند الشافعية والحنابلة من دخول الحجاز [2] أو الاستيطان فيه إلا باذن الامام ولمصلحة للمسلمين كحمل البريد السياسي أو التجارة التي يحتاج اليها المسلمون ، ولاتجوز الاقامة حينئذ إلا ثلاثة أيام غير يومي الدخول والخروج ويشترط الامام ذلك عليه عند الدخول[3] لأن ذلك مدة مقام المسافر بدليل ماروى أسلم [4] مولى عمر فيما أخرجه

---

(١) راجع مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦ المواق : ٣ ص ٣٥٩ أسنى المطالب : ق ٧ من باب الجهاد ، الروضة : ٢ ق ١٢٩ الحاوي الكبير : ١٩ ق ٩٢ ب .

(٢) الحجاز : هو مكة والمدينة واليمامة وقراها ، كالطائف وخيبر .

(٣) الأم : ٤ ص ١٠٠ المهذب : ٢ ص ٢٥٧ وما بعدها ، الوجيز : ٢ ص ١٩٩ الأحكام السلطانية لابي يعلي : ص ١٢٩ المغني : ٨ ص ٥٢٩ الاقناع : ق ١٠٤ ب ،الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٦١ .

(٤) هو أسلم العدوي مولاهم أبو خالد : قيل إنه حبشي أدرك زمن النبي صلى الله عليه وسلم وروى عن أبي بكر ومولاه عمر وعثمان وابن عمر ومعاذ بن جبل وأبي عبيدة وحفصة وغيرهم ، كان ثقة ، توفي سنة (٨٠) ه .

البيهقي ، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضرب لليهود والنصارى والمجوس بالمدينة إقامة ثلاثة أيام يتسوقون بها ويقضون حوائجهم ، ولايقيم أحد منهم فوق ثلاث ليال (١) . ولكن القاضي من الحنابلة قال : يقيم أربعة أيام بقدر مايتم المسافر الصلاة ، ويمكن من الاقامة أكثر من ذلك لمرض أو استيفاء دين أو حاجة لبيع بضاعة . وإذا انتقل من مكان إلى مكان آخر من الحجاز جاز له الاقامة ثلاثة أو أربعة أيام على الخلاف فيه،ولو حصلت الاقامة في الجميع شهراً (٢) .

والدليل على عدم جواز استيطان غير المسلم في بلاد الحجاز أكثر من ثلاثة أيام أو أربعة ، هو قوله ﷺ - فيما رواه أحمد ومسلم والترمذي - : « لئن عشت لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أترك فيها إلا مسلماً (٣) ، وفي رواية لاحمد : آخر ما تكلم به النبي ﷺ : أخرجوا اليهود من الحجاز (٤) ، وقال أيضا فيما رواه أحمد ومالك : لايجتمع دينان في جزيرة العرب (٥) . والمراد من جزيرة العرب في هذه الأحاديث هو الحجاز خاصة كما حكى ابن حجر عن الجمهور بدليل فعل عمر رضي الله عنه كما روى البخاري والبيهقي حيث أجلى اليهود والنصارى من الحجاز فقط دون جزيرة العرب كلها ؛ فقد أقرهم في اليمن مع أنه من جزيرة العرب (٦) إذ هي من أقصى عدن إلى ريف

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٩

(٢) المغني : ٨ ص ٥٣٠ .

(٣) صحيح البخاري : ٤ ص ٩٩ سنن البيهقي :٩ ص ٢٠٧ .

(٤) القسطلاني : ٥ ص ١٦٣ وما بعدها ، نيل الاوطار : ٨ ص ٦٤ .

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٨ مشكل الآثار : ٤ ص ١٣ .

(٦) فتح الباري : ٦ ص ١٩٤ منتخب كنز العمال : ٢ ص ٣١٢ .

العراق طولاً ، وعرضاً من جدة وما والاها من ساحل البحر إلى أطراف الشام . وقد أجلى رسول الله ﷺ يهود المدينة وشرط على أهل خيبر حين عاملهم إقامتهم ما أقرهم الله . وأجلى أبو بكر قوماً لحقوا بخيبر فاقتضى أن المراد الحجاز لا غير (١) .

وقال المالكية (٢) : يجوز لغير المسلم دخول الحرم المكي — دون البيت الحرام — بأمان ، لأن المنع من استيطان الحجاز أو جزيرة العرب لا يمنع الدخول والتصرف في الحرم كالحجاز كله ، وذلك لمدة ثلاثة أيام ، أو بحسب الحاجة ، كما يرى الامام لقضاء المصالح ، وبما أن المقصود من المنع السكنى والتوطن ، فلا يجوز عندهم لغير المسلم سكنى الحجاز وجزيرة العرب أيضاً ، لأن حديث : « أخرجوا يهود أهل الحجاز » لا يصلح لتخصيص العام لما تقرر في الأصول من أن التخصيص بموافق العام لا يصح . وذكر الحجاز هو من التنصيص على بعض أفراد العام لا من تخصيصه لأنه قال الأصوليون : إن مفاهيم اللقب لا يجوز العمل بها اجماعاً إلا عند الدقاق ، ولفظ الحجاز يدل على أن غيره من مواضع الجزيرة يخالفه بمفهوم لقبه (٣) قال الامام مالك : أرى أن يجلوا من أرض

---

(١) شرح مسلم: ١٢ ص ٩٠ القسطلاني : ٥ ص ٢١٩ ، ٢٢٧ نيل الاوطار : ٨ ص ٦٥ .

(٢) الحطاب : ٣ ص ٣٨٦ الخرشي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤٤ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٥ منح الجليل : ١ ص ٧٥٨ .

(٣) راجع مختصر المنتهى لابن الحاجب : ص ٢٧٨ ، ٣٢٠ الاحكام في أصول الاحكام للآمدي : ٣ ص ١٣٧ . مفهوم اللقب : هو أنه إذا تعلق الحكم طلبا كان أو خبرا بالاسم وما في معناه كاللقب والكنية ، فلا يدل على نفيه عن غيره كقول القائل : زيد قائم ، فانه لا يدل على نفي القيام عن غير زيد . وهذا هو الصحيح عند الآمدي والبيضاوي واتباعهما وهو رأي الحنفية والشافعية (انظر شرح الاسنوي مع حواشي الشيخ بخيت المطيعي : ٢ ص ٢٠٥ ، ٢٠٦) .

العرب كلها لأن رسول الله ﷺ قال : لايجتمع دينان في جزيرة العرب(١)

والخلاصة أن العلماء اتفقوا على منع الكافر من دخول الحرم المكي(٢) إلا أبا حنيفة ، فإنه أجاز له دخوله والاقامة فيه مدة مقام المسافر ، ويجوز عنده دخول الكعبة أيضاً . وأما غير الحرم : فإنهم اختلفوا في ذلك ، فقال أبو حنيفة : يجوز دخولها للمشركين من غير إذن ، وقال الشافعي :

(١) الحنفية أجازوا لغير المسلم دخول المساجد كلها ومنها المسجد الحرام وقالوا : ليس المراد في الآية النهي من دخول المسجد الحرام وإنما المراد النهي عن أن يحج المشركون ويعتمروا كما كانوا يعملون في الجاهلية ، ولذلك نادى علي كرم الله وجهه بعد نزول سورة البراءة التي تشتمل على آية « انما المشركون نجس .. » : ألا لايحج بعد عامنا هذا مشرك . ويدل عليه اتفاق المسلمين على منع المشركين من الحج وأعماله وان لم تكن في المسجد الحرام .

وقد دلت وقائع على جواز دخول غير المسلم سائر المساجد أن أبا سفيان جاء إلى المدينة لتجديد عقد صلح الحديبية بعد مانقضته قريش ، ودخل المسجد ، وكذلك دخل وفد ثقيف اليه، وربط ثمامة بن أثال في المسجد النبوي حينما أسر .

(انظر شرح السير الكبير : ١ ص ٩٣ الاشباه والنظائر لابن نجيم : ٢ ص ١٧٦ أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٨٨) .

(٢) قال الشافعية والحنابلة : يمنع غير المسلم ولو لمصلحة من دخول حرم مكة وذلك لقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » (التوبة — ٢٨) والمراد من المسجد الحرام الحرم المكي باجماع المفسرين . (راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٤١٥ تفسير القرطبي : ٨ ص ١٠٤ أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٨٩) . بدليل قوله تعالى عقب ذلك « وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله » والعيلة : هي الفقر بانقطاع التجارة حال المنع من دخول الحرم . ومن المعلوم أن جلب التجارة إنما يجلب للبلد لا إلى المسجد نفسه . وقد سمي الحرم مسجداً حراماً في قوله تعالى « سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الاقصى » (الاسراء — ١) ، فقد أسري بالرسول من بيت أم هانيء من خارج المسجد وقد ورد في الحديث « الحرم كله مسجد » ، (وراجع مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ الشرح الكبير : ١٠ ص ٦٢١ الايضاح والتبيين ق ٥ ب من باب الجهاد الحطاب : ٣ ص ٣٨١ ، الخرشي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤٤ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٥ منح الجليل : ١ ص ٧٥٨) .

• حد الحرم : من طريق المدينة ثلاثة اميال ، ومن طريق اليمن والعراق والجعرانة والطائف سبعة اميال (وقال بعضهم : انه من طريق الجعرانة تسعة اميال) ومن جدة : عشرة اميال ، ومن بطن عرنة : احد عشر ميلا . وعلى هذه الحدود علامات نصبها سيدنا ابراهيم عليه السلام ⟸

لايجوز لهم دخولها إلا بإذن المسلمين . وقال أحمد والشيعة الامامية : لايجوز لهم الدخول بحال (١).

وأما استيطان الحجاز فقال أبو حنيفة : لايمنع ، وقال مالك والشافعي وأحمد : يمنع ، ومن دخل منهم تاجراً أقام ثلاثة أيام ثم انتقل ولا يقيم إلا بإذن الامام أو بحسب الحاجة (عند الامام مالك) (٢).

ونحن نميل إلى القول بمنع غير المسلم من دخول الحرم المكي اتباعاً للنص القرآني : « فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا (٣) » ولأن الحرم موضع تشريف وتقديس من الله وعباده ، وهو عاصمة المسلمين

بواسطة جبريل عليه السلام ، ثم أمر النبي ﷺ بتحديدها ، وتابعه على ذلك عمر وعثمان ومعاوية ، وهي الآن ظاهرة (راجع شرح الأشباه والنظائر للحموي : ٢ ص ٢٢٧ ، الأحكام السلطانية : ص ١٥٩) .

(١) راجع المختصر النافع في فقه الامامية — ص ١١١ .

(٢) راجع الافصاح في معاني الصحاح لابن هبيرة — ص ٣٩٥ الروضة الندية — ٢ ص ٣٥٧ ، الميزان ٢ ص ١٨٧ الأم — ٤ ص ١٠٠ المهذب — ٢ ص ٢٥٧ وما بعدها ، الوجيز — ٢ ص ١٩٩ ، الاحكام السلطانية لابي يعلى — ص ١٢٩ الاحكام السلطانية للماوردي — ص ١٦١ المغني — ٨ ص ٥٢٩ الاقناع — ق ١٠٤ ب) . ودليلهم ماروى أسلم مولى عمر فيما أخرجه البيهقي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضرب لليهود والنصارى والمجوس بالمدينة إقامة ثلاثة أيام يتسوقون بها ويقضون حوائجهم ولا يقيم أحد منهم فوق ثلاث ليال (سنن البيهقي — ٩ ص ٢٠٩) وروى أحمد : آخر ما تكلم به النبي صلى الله عليه وسلم : أخرجوا اليهود من الحجاز (القسطلاني — ٥ ص ١٦٣ وما بعدها ، نيل الاوطار — ٨ ص ٦٤) وروى أحمد ومالك : لا يجتمع دينان في جزيرة العرب (سنن البيهقي — ٩ ص ٢٠٨ ، مشكل الآثار — ٤ ص ١٣) والمراد من جزيرة العرب هنا هو الحجاز خاصة كما حكى ابن حجر عن الجمهور بدليل فعل عمر حيث أجلى اليهود والنصارى من الحجاز فقط دون جزيرة العرب كلها فقد أقرهم في اليمن مع أنها من جزيرة العرب (راجع فتح الباري — ٦ ص ١٩٤ منتخب كنز العمال — ٢ ص ٣١٢) .

(٣) التوبة : ٢٨

الروحية ، فلا ينبغي أن يشغلهم شاغل في أقدس مكان لعبادتهم لوجود مظنة المفسدة من غيرهم فيه ، وقد أنصف الإسلام الملل الاخرى في هذا الموضوع ، فلم يجز للمسلمين دخول أماكن عبادتهم أو الصلاة فيها بغير إذن من أهلها .

وأما دخول سائر المساجد فلغير المسلمين دخولها بدون إذن من أحد ، لأن نص الآية في المسجد الحرام فهي بمنطوقها تبطل قول أبي حنيفة الذي أجاز دخوله وبمفهومها تبطل قول مالك الذي منع من دخول المساجد إلا بإذن(١).

والاصح القول بأن الاصل في دخول الكافر المسجد هو عدم المنع مالم يؤمن جانب الإيذاء ، ولم يرد في الشرع ما يخالف هذا الاصل إلا في المسجد الحرام فيبقى على وفق الاصل (٢) ، قال الحاكم : تدل آية « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » على أنه يجوز للكافر دخول المسجد لسماع كلام الله (٣) .

وأما دخول الحجاز فإنني أرى جواز دخول غير المسلم فيه بدون تقييد بمدة ثلاثة أيام ، وإنما يخضع تقدير المدة لولي الامر بحسب ما يراه من الحاجة والمصلحة . ولكن لاأجيز استيطان الحجاز اقتداء بسنة رسول الله ﷺ وصحابته من بعده ، وأما استيطان الجزيرة العربية ما عدا الحجاز ، فيجوز ذلك لغير المسلم دفعاً للحرج واتباعاً لفعل أبي بكر وعمر ، فقد كانا أدرى بما يقصده الرسول ﷺ من إخراج اليهود

---

(١) راجع مذكرة تفسير آيات الأحكام ، مقرر السنة الثالثة بكلية الشريعة بالأزهر — ص ٢٣ وما بعدها .

(٢) راجع تفسير الرازي — ٤ ص ٤١٥ .

(٣) انظر تفسير القاسمي المسمى « محاسن التأويل » — ٨ ص ٣٠٧٨ .

والنصارى من الجزيرة ، وأن محل المنع هو الحجاز حتى يكون قاعدة المسلمين الأساسية ، ومركز الدعوة القومي الذي يشع منه النور على سائر البشرية قال الامام الشافعي : « ولا يبين لي أن يمنعهم غير الحجاز من البلدان »[1] ولعل أحسن كلمة نختم بها هذا الموضوع هو ماقاله المهدي ناقلاً عن الشفاء « إنما قلنا بجواز تقريرهم في غير الحجاز لأن النبي ﷺ لما قال : « أخرجوهم من جزيرة العرب » ثم قال : « أخرجوهم من الحجاز » عرفنا أن مقصوده بجزيرة العرب الحجاز فقط ، ولا مخصص للحجاز عن سائر البلاد إلا برعاية أن المصلحة في إخراجهم منه أقوى ، فوجب مراعاة المصلحة إذا كانت في تقريرهم أقوى منها في إخراجهم »[2] .

وبهذه يظهر أن إقامة السفراء والقناصل الاجانب في بلاد الحجاز أمر جائز في رأي أبي حنيفة ، وأيضاً في رأي الجمهور بناء على جواز تجديد إقامتهم ضمناً أو تجديد أمانهم بحسب الاصطلاح الإسلامي .

قال في مخطوط الفتاوى العتابية - ق ٢٤٠ : « ولو أقام المستأمن سنين من غير أن يتقدم إليه الإمام (بأن يقول له : إن أقمت سنة فرضت عليك الجزية) فله أن يرجع .. »

وقد بان لنا بهذا البحث أي المناطق يجوز للمستأمن دخولها ، وأيها يحرم عليه ذلك .

★ ★ ★

ثانياً — اجل الأمان :

يحدد الأجل بدء وانتهاء عقد الامان ، فيبدأ الامان بعلم المستأمن

(١) الأم - ٤ ص ١٢٥

(٢) نيل الاوطار - ٨ ص ٦٦ .

بإيجاب المؤمن عند الجمهور ، وعند الشافعية : بحصول القبول . أما وقت انتهاء الامان فقد اختلف فيه الفقهاء .

١ — فالشافعية يحددون مدة الأمان بأن لا تزيد على أربعة أشهر إذا لم يكن المستأمن سفيراً ، أو رسولاً سياسياً ، فتنتهي مدته بانتهاء مهمته ، وذلك سواء أكان الأمان من الإمام أو غيره[١] . وهناك قول ثالث عندهم : إنه يجوز الأمان لمدة لا تبلغ سنة كالهدنة فإن بلغتها امتنع قطعاً لئلا تترك الجزية .

هذا في أمان الرجال . أما النساء فلا يحتاج في أمانهن إلى تقييد مدة ، فإن زادت مدة أمان الرجال على أربعة أشهر أو سنة على الخلاف عندهم بطل الأمان في الزائد ، وإذا بطل الأمان فإنه يبلّغ مأمنه كما سنفصل ذلك في أثر نقض الأمان . وإن أطلق الأمان عن التوقيت حمل على الأربعة الأشهر ويبلغ بعدها المأمن . هذه الأحكام مقررة إن كان بالمسلمين قوة . فإن كانوا في ضعف فينظر الإمام في الزائد ويجوز له حينئذ مد أجل الأمان إلى عشر سنوات كالهدنة[٢] .

٢ — والمالكية كالشافعية في أن الأمان المطلق أو الذي تحدد مدته بأقل من أربعة أشهر تكون مدته أربعة أشهر ، ولكنهم قالوا : إن حدد الأمان بأمد معين كان موقوفاً على أمده ما لم ينقض العهد كما هو صريح القرآن « فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم »[٣] .

---

(١) انظر الأم — ٤ صـ ١١١ الحاوي الكبير — ١٩ ق ٩٣ الحاوي الصغير — ق ٣ من باب الجهاد ، الوجيز — ٢ ص ١٩٤ تحفة المحتاج — ٨ صـ ٦١ .

(٢) انظر مغني المحتاج — ٤ صـ ٢٣٨ شرح الحاوي — ٤ ق ٢ .

(٣)(التوبة : ٤) القوانين الفقهية— صـ ١٠٤ أحكام القرآن لابن العربي—٢ صـ ٨٨٣ .

٣ ــ ورأي الحنفية والزيدية والامامية كما سبق أن أشرنا إليه مجملاً كالقول الثاني للشافعية : وهو أن مدة الأمان لا تبلغ السنة ، وإنما بمقدار انقضاء الحاجة حتى لا يصير المستأمن عيناً على المسلمين ، وعوناً عليهم . فإن أقام المستأمن سنة فرضت عليه الجزية وصار ذمياً بعد تنبيه الإمام عليه في أنه إن أقام سنة وضعت عليه الجزية[١] . ونحن قد خالفنا هذا الرأي وقلنا : إنه ينبغي ألا تمنح الجنسية الإسلامية إلا بطريق التجنس ، وهذا يتفق مع النظم القانونية الحديثة فإنه لا يحق للدولة أن تفرض جنسيتها على الأجانب الذين يفدون إليها ولو كانوا مهاجرين ، إلا إذا اقتضت مصلحتها إدماج العناصر الأجنبية في جماعتها الوطنية كما هي الحال في البلاد المستوردة ولكن بشرط احترام إرادتهم عن طريق التجنس[٢] .

٤ ــ وأما الحنابلة كما عرفنا آنفاً : فقد وسعوا أكثر من بقية المذاهب فأجازوا عقد الأمان بدون جزية لكل من المستأمن والرسول مطلقاً ، أو مقيداً بمدة سواء أكانت طويلة أم قصيرة ، بخلاف الهدنة فإنها لا تجوز إلا مقيدة . قيل لأحمد : قال الأوزاعي : لا يترك المشرك في دار الإسلام إلا أن يسلم أو يؤدي . فقال أحمد : إذا أمنته فهو على ما أمنته[٣] .

(١) انظر شرح السير الكبير ــ ١ ص ٣٢٠ درر البحار ــ ق ٦ من باب السير، العناية شرح الوقاية ــ ١ ق ١٣ من باب السير ، الفتاوى الهندية ــ ٢ ص ٢٣٤ البحر الزخار ــ ٥ ص ٤٥٠ . الخلاف في الفقه للطوسي : ٢/ ٥١٢ .

(٢) راجع القانون الدولي الخاص المصري للدكتور عز الدين عبد الله : ١ صـ ١١٤

(٣) المحرر في الفقه ــ ٢ صـ ١٨٠ المغني والشرح الكبير ــ ١٠ صـ ٤٣٦ ، ٥٦٣ كشاف القناع ــ ٣ صـ ٨٢ الاقناع ــ ق ١٠٠ .

وقد حدث في التاريخ الاسلامي أن امتد(١) أجل الأمان بالرسل والمبعوثين السياسيين لمدة ثلاث أو أربع سنوات في عهد الخليفة المنصور العباسي(٢) والخليفة هرون الرشيد(٣) .

والخلاصة : أن المذاهب في شأن مدة الأمان ما بين مضيق وموسع . فالمضيق قد حدد أجل الأمان بأربعة أشهر أو ما دون السنة ، وهم الشافعية والحنفية والزيدية . والموسع أجاز أن تكون مدة الأمان أكثر من سنة بحسب الحاجة أو بحسب تقدير الإمام ، وهم المالكية والحنابلة . وقد تسامح الشافعية فأجازوا مد أجل الأمان إلى عشر سنين عند ضعف المسلمين .

دليل الشافعية على أن مدة الأمان أربعة أشهر : هو أن الأمان كالهدنة ، ومدة الهدنة التي أعطاها الشارع للمشركين هي أربعة أشهر بنص القرآن « فسيحوا في الأرض أربعة أشهر »(٤) وهادن ﷺ صفوان ابن أمية(٥) تلك المدة فقط .

ودليل الحنفية على أن الأمان يجوز إلى ما دون السنة هو النظر إلى

---

(١) الحرب والسلم في الشريعة الإسلامية للاستاذ مجيد خدوري : ص ٢٤٧ ــ ٢٤٨ .

(٢) المنصور : هو أبو جعفر المنصور عبد الله بن محمد بن علي بن العباس ، ثاني خلفاء بني العباس ، وأول من عني بالعلوم من ملوك العرب . كان عالماً بالفقه والادب ، مقدماً بالفلسفة والفلك محباً للعلماء ، توفي سنة (١٥٨ هـ) .

(٣) الرشيد هو هارون الرشيد بن محمد (المهدي) بن المنصور العباسي ، أبو جعفر . خامس خلفاء الدولة العباسية في العراق وأشهرهم ، كان عالماً بالأدب وأخبار العرب والحديث والفقه فصيحاً يلقب بجبار بني العباس ، توفي سنة (١٩٣) هـ .

(٤) التوبة – ٢

(٥) هو صفوان بن أمية بن خلف بن وهب الجمحي القرشي المكي ، صحابي فصيح جواد ، كان من أشراف قريش في الجاهلية والاسلام . توفي سنة (٤١هـ) .

ضرورة التعامل التجاري ، وما يحتاجه المستأمن من إقامة يسيرة في دار الإسلام. وقد حددوا هذه الضرورة بمراعاة الأصل العام في أنه لا يسمح للحربي بالإقامة الدائمة في دار الإسلام إلا بالجزية ، لئلا تلحق المسلمين مضرة بالتجسس على مصالحهم ، وإعانة الأعداء عليهم .

واستدل الحنابلة ومن وافقهم على صحة الأمان لمدة تزيد عن سنة بأن المستأمن أبيح له الاقامة في دار الاسلام ، من غير التزام جزية ، فلم تلزمه جزية كالنساء والصبيان ، فلو كان الرسول من هؤلاء وأقام سنة بدون جزية ، فيجوز للرسول من غيرهم الإقامة كذلك ، بناء على أن العلة في كل هو وصف الرسالة ، والمعلوم أن الرسول مخصوص من آية الجزية : « حتى يعطوا الجزية » بالاتفاق فيجوز لكل رسول إذن أن يقيم في بلاد الإسلام من غير جزية .

وأما غير الرسول أو السفير فله أن يقيم أكثر من سنة أيضاً لأن المستأمن كما أشرنا أن يقيم بعض عام بغير جزية ، فليكن له أن يقيم عاماً كاملاً فما فوقه كالرسول من قوم لا يجوز أن تؤخذ منهم الجزية ، وما دام المستأمن حفيظاً على عهده لا تخاف خيانته ، فيجوز قياس المقاتلة على غير المقاتلة في إعطاء الأمان لأكثر من سنة ، لأن الله تعالى لم يأمرنا إلا بقتال من قاتلنا ، وننبذ له متى حامت حوله التهم .

مناقشة :

نحن نرى أن قياس الشافعية الأمان على الهدنة غير سليم[1] لأن الفقهاء جميعاً توسعوا في باب الأمان حتى يتاح لانتشار الدعوة بالطرق السلمية . وأما الهدنة فلم تجز إلا لمدة ضيقة لاعتبارات تتعلق بالسياسة

---

(١) راجع الروضة : ٢ ق ١٢٥ ب أسنى المطالب – ق ٧ من باب الجهاد ، الوسيط – ٧ ق ١٥٧ .

الحربية دفعاً للفساد وانتشار الفتنة إذا أقام المهادنون في بلاد الإسلام .

وأما تمسك الحنفية بالأصل الذي يقضي بعدم جواز إقامة الحربيين في بلاد الإسلام إلا بالجزية فهو تمسك غير منطقي ؛ لأنه يجوز أن يقيم غير المسلم بالأمان وتندفع مضرته بمراقبتـه كما يراقب الأجانب اليوم ، فإذا أخل بالأمن أو أضر بالصالح العام أمكننا إبعاده أو النبذ إليـه كما هو اصطلاح الاسلام ، قال الله تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبـذ إليهم على سواء ، إن الله لا يحب الخائنين »(١) ، والمعروف أن الإبعـاد حق للدولة في وقت السلم والحرب ، وكل ما أحاطه العرف الدولي من ضمانات هو ألا يتعسف في استعماله في حالة السلم ، وكونـه حقاً للدولة صادر من حقهـا في البقاء وصيانة النفس ومراعاة الأوضاع الاقتصادية والمحافظة على النظام العام . ولذا فإنه أجيز لها إبعاد رعايا العدو الذين ترى في وجودهم تهديداً لأمنها وسلامتها(٢) ، ولكن الإبعاد في القانون يستعمل ولو عرض الشخص للهلاك بخلاف الشريعة التي توجب إبلاغ المأمن(٣) .

ومما تقدم نرى أن لا بد من اختيار مذهب الحنابلة والمالكية في تجويز الأمان لأي مدة بحسب ما يراه الإمام من الحاجـة والمصلحة ، فضلاً عن القول بأن تزايد العلاقات الدولية الحديثة ، وتشابك المصالح فيما بين رعاياها يستلزم ترجيح هذا المذهب . وفي ذلك متسع لقبول التمثيل الدبلوماسي الدائم وتبادل القناصل ونحو ذلك . وقد نص الرازي على ذلك ،

---

(١) الأنفال ــ ٥٨

(٢) راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان ــ ص ٣٩٨ وما بعدها ، وراجع رسالة الدكتور جابر جاد « إبعاد الأجانب » ــ ص ٢٦ وما بعدها ، ٤٨ القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله ــ ١ ص ٣٧٧ .

(٣) التشريـع الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر عودة : جـ ١ صـ ٣٠٧ .

فترك تحديد مدة الأمان للعرف(١) ، وعرف اليوم كما نشاهد قائم على أن بقاء مهمة المبعوث السياسي تستوجب البقاء في بلادنا ، وإذن فلا يشترط في أمان السفراء بقاؤهم لسنة واحدة ، وإنما يتعلق ذلك بقيام الحاجة والمصلحة .

ولا نعدم أن نجد مبرراً للتمثيل السياسي الدائم في غير هذا المذهب السابق ، بناء على ما أجازه الحنفية والشافعية من تجديد الأمان سنة بعد أخرى ، بحسب ما تقتضيه مصالح العمل وحاجات التجارة(٢) . ولكن يلاحظ أن تجديد الأمان مشروط بعودة الحربي إلى بلاده . فإن عاد إلى بلاد الإسلام جدد الأمان . وفي اعتقادي أن هذا أصبح اليوم مجرد أمر شكلي ، فإذا لم نأخذ بهذه النظرية أمكننا الأخذ بنظرية المذاهب الأخرى التي تجيز عقد الأمان للرسل والسفراء لمدة مطلقة . وعلى كل حال فقد قرر الفقهاء كما عرفنا : أن الرسل والسفراء لا يحتاجون إلى عقد أمان ، ويبقون في دار الإسلام بحسب الحاجة ، ونحن نلاحظ أن

---

(١) قال الرازي في تفسيره — ٤ ص ٣٩٩ : (ليس في آية « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره » — ما يدل على أن مقدار هذه المهلة « المعطاة للمستأمن » كم يكون ، ولعله لا يعرف مقداره الا بالعرف) .

(٢) راجع مخطوط السراج الوهاج — ١ ق ٢٦٤ ، اختلاف الفقهاء للطبري — ص ٣٦ قال الحدادي في السراج الوهاج المذكور — شرح القدوري : « وإن مر حربي مرة أخرى على عاشر فعشره ثم مر مرة أخرى لم يعشره حتى يحول الحول لأن الاخذ في كل مرة استئصال المال ، وحق الأخذ إنما هو لحفظه ، ولأن حكم الأمان الاول باقي ، وبعد الحلول يتجدد الأمان لأنه لايمكن من المقام حولا ، والاخذ بعده لاستئصال المال . وقال الماوردي : إذا دخل الحربي بأمان الامام ثم عاد إلى دار الحرب انقضى حكم أمانه فان عاد ثانية بغير أمان غنم حتى يستأنف أماناً (راجع الحاوي الكبير — ١٩ ق ١٩٥) . ويلاحظ أن فكرة تجديد الأمان على هذا النحو فيها تفتقة . والأولى أن نقول : إن الفقهاء لم يحددوا للسفراء مدة وإنما بحسب الحاجة ، والحاجة اليوم مستمرة ، أو أن نقول : لاحاجة إلى عودة المستأمن إلى بلده ويتجدد الامان حينئذ ضمناً .

الحاجة اليوم أصبحت قائمة مع الزمن ، فضلاً عن اعتبار أثر المعاملة بالمثل لسفرائنا في بلادهم .

وإعفاء المستأمن الرسول من الجزية مدة سنة فيه تسامح إسلامي ملحوظ، وهو أشبه بمـا عليه العرف الدولي اليوم ، فإنه إذا أصدرت السلطة التشريعية في دولة ما قانونا يقرر فرض جنسية الدولة فوراً على الأجانب بمجرد استقرارهم في إقليمها ، ويرتب على ذلك اخضاعهم للخدمة العسكرية في هذه الدولة ، كان هذا القانون مخالفاً لما جرى عليه العرف الدولي ، وتسأل الدولة عن ذلك مسئولية تقصيرية إذا هي أصرت على تنفيذه[1] .

* * *

ثالثاً — المصلحة في الأمان :

كل عقد من العقود لا بد له من باعث وسبب . فالباعث على الأمان في الإسلام هو التمهيد لقبول عقيدة الإسلام من طريق الإقناع والإيحاء، ثم لإمكان تبادل المنافع التجارية والثقافية ، أو توطيد العلاقات السلمية عموماً.

وإذا كان هـذا هو الباعث على الأمان في الأصل فهل ينبغي أن تتحقق مصلحة حربية أو سياسية من هذا العقد ؟

الشافعية والحنابلة[2] : رغم تأثرهم في تقنين الأحكام الشرعية بتتابع

---

(١) راجع القانون الدولي العام أبو هيف — ص ٢٢٩ .

(٢) تحفة المحتاج : ٨ ص ٦١ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٧، كشاف القناع : ٣ ص ٨٢ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٦ ، البحر الزخار : ٥ ص ١٥٤، الشرح الرضوي : ص ٣٠٨ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ .

الانتصارات الاسلامية واستحكام عزة الدولة لم يشترطوا في الأمان أن يكون لمصلحة ، وإنما اكتفوا بتعليق لزوم الأمان على عدم وجود الضرر ، وألا يكون ذريعة لتحقيق مآرب العدو . فلا يجوز عقد الأمان لجاسوس أو طليعة أو من فيه مضرة كمرجف وناقل أسرار ومهرب سلاح وكل من يعين العدو لا مؤبداً ولا مؤقتاً بوقت معين ، وسواء أكان المؤمن هو الإمام أو أحد الأفراد إلا أن البلقيني(١) من الشافعية قال : فإن كان المؤمن هو الإمام فلا بد من أن يكون الأمان في صالح المسلمين . نظراً إلى أن غالب العقود التي يعقدها الحاكم تكون مما لها صلة بالنواحي الحساسة في الدولة ، والسياسة العامة للبلاد التي ينعكس صداها على الأفراد.

أما الحنفية والمالكية(٢) : فإنهم قرروا أنه لا يكون الأمان إلا لمصلحة ، وقد تأثروا بطغيان نظريتهم الفقهية بضرورة استمرار الحرب إما حقيقة أو معنى ، والأمان قتال معنى .

والواقع أن الأمان في أصل مشروعيته لم يكن ينظر فيه إلى كونه قتالاً في المعنى ، وإنما كان لإعطاء العدو فرصة في التفكير والتدبر في أمر الدعوة المحمدية بعد أن ناصبوها العداء ، والمعقول الذي استند إليه الحنفية مخالف للسنة الصحيحة ، لأن أمان زينب لأبي العاص لم يكن فيه مصلحة المسلمين ، ثم إن القتال لا يكون لمن سالمنا .

لهذا فنحن نؤيد رأي الجمهور في الاكتفاء بانتفاء الضرر في الأمان لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » . فكل

(١) هو عمر بن رسلان بن نصير بن صالح الكناني ، العسقلاني الاصل ، ثم البلقيني المصري الشافعي ، سراج الدين ، مجتهد حافظ للحديث ، من العلماء بالدين ، ولد في بلقينة (من غربية مصر) وتوفي سنة (٨٠٥ هـ) .

(٢) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٠ ، مخطوط السندي : ٨ ص ٥٥ ، الشرح الصغير : ٢/٢٨٦، الشرح الكبير : ٤/١٨٥ .

ما لا يضر من الأمان فهو جائز وإن لم تظهر فيه مصلحة ، وهكذا كان شأن الأمان في تاريخ المسلمين وصدر الإسلام بالذات كأمان أم هانيء وزينب بنت الرسول ﷺ ، إلا أنه إذا كان الأمان في ساحة المعركة ويراد بالمسلمين كيدهم وخداعهم ، فمن المنطق أن نقول مع الحنفية بأن الأمان لا يلزم إلا إذا كان فيه مصلحة ، وإلا نزل الضرر العام بكل المسلمين .

إلى هنا تنتهي العناصر التبعية للأمان . وننتقل إلى البحث الختامي في الأمان وهو إثبات الأمان .

★ ★ ★

٣ — إثبات الأمان :

تسامح الفقهاء كما لاحظنا في كل ناحية من نواحي الأمان فهل هم كذلك يتسامحون في أمر شكلي لا موضوعي وفي قضية من قضايا الإثبات؟.

نرى الفقهاء في شأن إثبات الأمان لم يطلقوا العنان للحربي يدعي ما شاء وينكر ما شاء . أخرج البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال : « لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم ودماءهم ، لكن البينة على من ادعى واليمين على من أنكر »[١] .

فإذا وجدت البينة على حصول الأمان ، أو أقر الحاكم بذلك فلا كلام[٢] . فإن كان الإقرار بالأمان من أحد الأفراد العاديين المسلمين ، أو ادعى الحربي الأمان ، فهل يعتبر ذلك حجة في الاثبات ؟

---

(١) انظر سنن البيهقي : ١٠ ص ٢٥٢ .

(٢) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧١ ، منح الجليل : ١ ص ٧٢٧ .

اختلف أئمة المذاهب في الاكتفاء بهذين الطريقين من طرق الإثبات .

فبالنسبة لقبول إقرار المسلم بالأمان ، قال الحنابلة والأوزاعي وابن القاسم[1] وأصبغ[2] وابن المواز[3] من المالكية : كل من صح منه أمان قبل إخباره به . وعلى ذلك فيقبل من المسلم العدل قوله : إني أمنته في الأصح كما تقر المرضعة بفعلها والقاسم ونحوه[4] . فإذا ادعى الحربي أن المسلم أمنه وأنكر ففي ذلك ثلاث روايات : أصحها أن القول قول المنكر وهو المسلم هنا ، لأن الأصل عدم الأمان[5] .

---

(١) هو عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العتقي ، المصري ، يعرف بابن القاسم ، فقيه جمع بين الزهد والعلم . تفقه بالامام مالك ونظرائه ، توفي سنة (١٩١ هـ) .

(٢) هو أصبغ بن الفرج بن سعيد بن نافع ، فقيه ، من كبار المالكية بمصر ، قال ابن الماجشون : ما أخرجت مصر مثل أصبغ . له تصانيف توفي سنة (٢٢٥ هـ) (راجع الديباج المذهب في علماء المذهب لابن فرحون : ص ٩٧ والاعلام للزركلي)

(٣) هو محمد بن ابراهيم الاسكندري بن زياد المعروف بابن المواز تفقه بابن الماجشون وابن عبد الحكم واعتمد على أصبغ . كان راسخاً في الفقه والفتيا عالماً في ذلك ، وله كتابه المشهور الكبير وهو أجل كتاب ألفه المالكيون وأصحه مسائل وأبسطه كلاماً وأوعبه . توفي بدمشق سنة (٢٦٩ هـ) (راجع الديباج : ص ٢٣٢ وما بعدها) .

(٤) الرد على سير الاوزاعي : ص ٦٣ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٥٧ ، المحرر في الفقه : ٢ ص ١٨٠ . الإقناع : ق ١٠٠ ب ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٦ ، المنتقى : ٣ ص ١٧٣ .

(٥) انظر القواعد لابن رجب : ص ٣٣٨ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٦٠ ، المحرر ٢ ص ١٨٠ .

وقال جمهور الفقهاء(١) : لا يثبت الأمان بقول المؤمن : أنا أمنته ، لأن في ذلك شهادة تخرج الحربي من أيدي مالكيه ، وتبطل حق جماعة المسلمين فيه ولا تقبل شهادة الرجل على فعل نفسه . فإن شهد رجلان مسلمان غير المخبر أنه آمنه فيثبت الأمان ، لأن الثابت بالبينة كالثابت بالمعاينة .

ونحن نرجح الرأي الأول وهو اعتبار شهادة المسلم إذا كان له صفة عامة كقائد منطقة أو رئيس فرقة حيث لا تهمة ، مراعاة لأصل العدالة فيه ، وللحاكم أن يحقق في ذلك بما له من حق الرقابة على تصرفات الأفراد التي تمس الصالح العام . وقبول شهادة المرء على نفسه مقرر – بحسب المبدأ على الأقل – في الإسلام ، وذلك حيث يتعذر اطلاع الغير على المشهود به كالشهادة على الرضاع ، فقد قبل النبي ﷺ شهادة المرضعة على فعلها في حديث عقبة بن الحارث(٢) .

وفي الأمان قد تدعو الضرورة إليه دون إمكان الاشهاد عليه كما لو كان الأمان في منطقة حرب نائية فوجب قبول إخباره كما لو شهد على غيره .

أما بالنسبة لقبول ادعاء الحربي الأمان : فقد اتفق الفقهاء(٣) على

---

(١) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٨ – ١٩٩ ، الرد على سير الاوزاعي : ص ٦٣ ، الفتاوى الخانية : ٣ ص ٥٨٥ ، المنتقى : ٣ ص ١٧٣ ، الشرح الكبير للدردير : ٢ ص ١٧١ ، الأم ، ٧ ص ٣١٧ .

(٢) هو عقبة بن الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف القرشي ، أبو سروعة . . في قول أهل الحديث له صحبة ، أخرج له البخاري وأصحاب السنن ، مات في خلافة ابن الزبير .

(٣) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٩ ، ٣٢٠ ، الخراج : ص ١٨٨ ، ٢٢٣ ، المبسوط : ١٠ ص ٩٢ ، البحر الرائق : ٥ ص ١٠١ ، المواق : ٣ ص ٣٦٣ ، الأم : ٤ ص ١١١ ، ٢٠١ المدونة : ٣ ص ١١ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٧١ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ المغني : ٨ ص ٥٣٢ ، البحر الزخار : ٥/٤٥٤ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ١٣٦ ، عيون الاخبار لابن قتيبة : ١/١٩٦ .

قبول ادعائه إذا كان رسولاً أو سفيراً مــــع وجود قرينة تثبت ادعاءه كإخراج كتـاب سياسي إلى الحاكم ، وإبراز وثيقة رسمية لمفاوضة ولاة الأمور ، وذلك لتعذر إقامة البينة بغير هذا ، ولم تزل الرسل والسفراء تأتي من غير تقدم أمان حتى في العصر الحاضر . وإنمـا تكفي القرائن ، والأخذ بالقرائن أصل من أصول الحـكم في الإسلام ، كما في النكول عن اليمين واللوث في القسامة[١] .

وفي هذا دليل كاف على أن الاسلام أحاط الممثلين الدبلوماسيين بحصانة دبلوماسية حيث أعطاهم الامان فور دخولهم بلاد الإسلام ، فسبق بذلك ما قرره القانون الدولي في شأن ضرورة هذه الحصانة .

فإن لم يكن الشخص على صفة رسول .

فالشافعية والحنابلة : يقبلون قوله في أنه دخل لسماع كلام الله تعالى ، أو بأمان مسلم ، أو ليسلم أو لبذل الجزية ، ولا يتعرض له لقوله تعـالى: « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ... »[٢] ، ولأن الاحتمال صدقه إلا إن علم كذبه[٣] ، غير أنهم في قبول قوله : « بأنه دخل بأمان مسلم » لهم وجه آخر في عدم القبول

---

(١) القسامة : هي الأيمان المكررة (خمسون يميناً) على الأولياء في الدم في دعوى قتل المعصوم سواء أكان القتل عمداً أو خطأ . وقيل لا قسامة في الخطأ ولا قسامة في الأطراف بحال. ومن شرط القسامة : اللوث ، وهو العداوة الظاهرة ، مثل ما كان بين الأنصار واهل خيبر ، وكالقبائل التي يطلب بعضها بعضاً بالثأر . وعن الامام أحمد ما يدل على أن اللوث : كل ما يغلب على الظن صحة الدعوى ، كتفرق جماعة عن قتيل ووجود قتيل عند من بيده سيف ملطخ بدم وشهادة عدل واحد ونحو ذلك (راجع المحرر في الفقه الحنبلي : ٢ ص ١٥٠) .

(٢) التوبة ــ ٦

(٣) راجع شرح الحاوي : ٤ ق ٨ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٣ ، المغني: ٨ ص ٥٢٣، ٣٩٩ ، القواعد لابن رجب : ص ٣٢٣ .

لسهولة البينة ، وقد رجحوا الأول لاحتمال ما يدعيه ، ولأن قصد ذلك يؤمنه من غير احتياج إلى تأمين ، ولأن الظاهر من حال الحربي أنه لا يدخل دار الإسلام بغير أمان ، فإن اتهم حلف عند الشافعية[١].

فإن ادعى الحربي أنه جاء تاجراً فيقول الحنابلة : ننظر فان كان معه متاع يبيعه ، قبل قوله ، وحقن دمه ، لأن العادة جارية بدخول تجارهم إلينا وتجارنا إليهم . وإن لم يكن معه ما يتجر به أو كان يحمل سلاح حرب لم يقبل قوله ، لأن التجارة لا تحصل بغير مال[٢] . وأما الشافعية فانهم قالوا : لا بد له من مستند يؤيد مدعاه ويحلف الرسول والتاجر احتياطاً ، وعند الريبة لابد من الحلف[٣] ، وإذا كان إثبات صدق التاجر بحسب العادة والعرف كما قرر الحنابلة والشافعية : فان العرف يعتبر في كل زمان ، لا سيما في هذه الأوقات حيث قد تتخذ التجارة وسيلة للخداع وستر المكر والاغراض الدنيئة من تجسس على مصالح المسلمين ونحو ذلك . وحينئذ لابد من مراقبة الشخص بعد إعطائه تأشيرة دخول أو أمان إلى البلد الإسلامي .

وأما الحنفية والمالكية فانهم قالوا[٤] : لاتقبل دعوى الأمان من

---

(١) المراجع في الصفحة السابقة رقم (٣) .

(٢) المحرر في الفقه : ٢ ص ١٨١ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٧ ، القواعد لابن رجب : ص ٣٢٣ .

(٣) شرح الحاوي : ٤ ق ٨ ، الام : ٤ ص ٢٠١ ، أسنى المطالب : ٢ ق ١٠ من باب الجهاد ، الوسيط : ٧ ق ١٦٢ ب .

(٤) انظر المحيط ، ٢ ق ٢٢٢ ب ـ ٢٢٣ ، المدونة : ٣ ص ١١ ، العقد المنظم للحكام بهامش تبصرة الحكام : ٢ ص ١٨٦ .

الحربي إلا بوجود نوع علامة أو نوع دليل أو بينة سواء أكان داخلاً لتجارة أو لرسالة أو لطلب الأمان أو لنحو ذلك كبذل الجزية .

فاذا لم يتمكن الحربي من إقامة دليل على دعواه فلا يجوز قتله ولا أسره ولا أخذ ماله ، وإنما يرد إلى مأمنه عند المالكية والشافعية والحنابلة والشيعة الإمامية[١] ، ويصير فيئاً يجوز قتله واسترقاقه عند أبي حنيفة ورواية شاذة عن أبي يوسف ، وعند الإباضية أيضاً[٢] ؛ لأن الأغلب في دخول الحربي دار الإسلام هو الإضرار .

ونحن نرجح الرأي الأول عند وجود الشبهة[٣] ، وإلا فيؤخذ برأي الحنفية والمالكية فيكتفى بنوع دليل أو علامة مع مراعاة العرف والعادة في كل ذلك .

والخلاصة : أن إثبات الأمان يتم بقول المسلم كما رجحنا ، وأن ادعاء الحربي الأمان لا يقبل إلا بوجود قرائن ، أو أدلة كافية على صدقه . وهذا يتمشى مع الوضع الراهن للعلاقات الدولية المعقدة . ويجب دائماً تقديم الحذر والاحتياط ، لأن سوء الظن عصمة ، وحسن الظن ورطة . ولذلك لا يمنع

---

(١) راجع الدسوقي : ٢ ص ١٧٢ — ١٧٣ ، المواق : ٣ ص ٣٦٢، القوانين الفقهية ص ١٥٤ ، الأم : ٤ ص ١٩٦ . كشاف القناع : ٣ ص ٨٤ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٨ الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ .

(٢) شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٤ ، الخراج : ص ١٨٨ ، الفتاوى الانقروية : ١ ص ١٨ ، المبسوط : ١٠ ص ٩٤ وما بعدها ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ .

(٣) ويلاحظ أن هذا يتفق مع مثالية الاسلام في معاملته المرونة مع الافراد ويبين الفرق بينه وبين النظم التي كانت عند الأمم المعاصرة أو السابقة . فمثلا كان المقرر عند الاغريق أن كل من يدعي السفارة ولا يحمل خطاب اعتماد يكون جزاؤه الموت المحقق (راجع النظم الدبلوماسية للدكتور عز الدين فودة : ص ٩٨) .

سفير الدولة تأشيرة دخول لأجنبي اليوم إلا بعد تأكده من الهدف الذي يكون وراء زيارة الشخص لغير بلاده ، ولا سيما عند وجود حالة حرب حيث يغلب المنع من منح تأشيرات الدخول لرعايا الدولة المحاربة مهما كانت المصلحة . وهذا إجراء تقتضيه سلامة الدولة وضرورة المحافظة على مصالحها ورعاية مصالح المواطنين فيها .

* * *

الفصل الثالث

أثر الحرب في العلاقات السياسية الدولية

تمهيد :

كما أن الحرب قديمة بقدم الإنسان ، ولها أنصار ودعاة في كل زمان ، كذلك السياسة قديمة ، ويدعو لها السواد الأعظم من الناس ، ولا يعدم عقلاء كل جيل وسيلة لفض المنازعات التي تحصل بين المجتمعات ، أو الدعوة إلى تنظيم العلاقات بينها على أساس ودي يسوده التفاهم ، وتدعمه الرغبة في إبعاد ويلات الحرب عن الأمم ، فقد قام عرف دولي منذ القدم لإكرام مبعوثي الملوك والأباطرة ، ولتبادل البعثات السياسية والهدايا بين العواهل ولعقد أواصر الود بينهم(١) .

والاسلام بدوره كانت سياسته المباشرة : هي الدعوة السلمية سواء ما كان منها بين المسلمين ومجاوريهم في جزيرة العرب أو فيما وراءها .

فقد كان الرسول ﷺ يتصدى لوفود الحجاج فيعرض عليهم دعوته ويرسل السفراء إلى القبائل يحملون كتباً مختلفة لتبليغ الرسالة ، ويعقد المعاهدات مع الأقوام ليأمن شرهم وعدوانهم . فقد أرسل كتباً إلى قبيلة بكر بن وائل وبني الجرمز وبني جهينة وبني غفار وأسلم(٢) .

---

(١) انظر العلاقات السياسة الدولية للدكتور العمري : ص ١٨٨ .

(٢) انظر مسند أحمد : ٥ص ٦٨ ، ٤ ص ٣١٠ طبقات ابن سعد : ١ ص ٢٦ ، ٢٨ .

وفي سنة ست بعد عمرة الحديبية أرسل الرسول ﷺ كتباً وسفراء إلى رؤساء الدول المجاورة على رأس بعثات سياسية أو دينية ، فأرسل كتاباً إلى قيصر الروم ، وآخر إلى كسرى الفرس ، وثالثاً إلى المقوقس عظيم مصر ، ورابعاً إلى النجاشي ، وخامساً إلى المنذر الغساني في الشام ، ثم إلى غيرهم من الملوك والأمراء كالمنذر بن ساوى في البحرين وإلى ملوك اليمن وعمان(١) وموضوع هذه الكتب واحد يتلخص في الدعوة إلى الإسلام .

قال الزهري : كانت كتب النبي ﷺ إليهم واحدة ، يعني نسخة واحدة ، وكلها فيها هـــذه الآية ، وهي من سورة آل عمران وهي : « يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون »(٢) .

ولا يمكن أن يخالجنا الشك في صحة صدور هذه الكتب ، كما خطر لبعض المستشرقين ؛ لأنها ثابتة في صحـــاح كتب الحديث ، وقد استشهد بها الزيلعي على أن الكتابة حجة مثل العبارة(٣) . وعثر على بعض هذه الكتب في وثائق تاريخية ثابتة مثل كتاب النبي ﷺ إلى المقوقس ، وجده المستشرق الفرنسي « بارتيلمي » في كنيسة قرب أخميم في مصر ، وكتاب

---

(١) راجع القسطلاني شرح البخاري : ٥ ص ١٠٦ ، ٦ ص ٤٤٨ ، شرح مسلم : ١٢ ص ١١٢ السيرة الحلبية : ٣ ص ٢٧٢ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ تاريخ الطبري : ٣ ص ١٠٢ فتوح مصر : ص ٤٢ .

(٢) آل عمران ـ ٦٤ البداية والنهاية : ٣ ص ٨٣ ، ٤ ص ٢٦٢ شرح الزرقاني للمواهب اللدنية : ٢ ص ٣٨٣ وما بعدها .

(٣) راجع نصب الراية : ٤ ص ٤١٨ .

النبي ﷺ إلى المنذر بن ساوي نشر المستشرق الألماني « فلا يشر » صورته، وكتاب النبي ﷺ إلى النجاشي الذي نشره الاستاذ دنلوب الانكليزي (١).

وكان من أثر هذه الكتب أن أسلم سائر الملوك الذين أرسل اليهم حاشا قيصر والمقوقس وهَوْذة — ملك اليمامة — وكسرى والحارث الغساني والنجاشي، وهو غير الذي هاجر إليه أصحاب رسول الله ﷺ (٢). فدل ذلك على أن نشر الإسلام كان بالوسائل السلمية الدبلوماسية كما يتضح من الكتاب التالي.

بسم الله الرحمن الرحيم

من محمد بن عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم.

سلام على من اتبع الهدى. أما بعد: فاني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم (٣)، وأسلم يؤتك الله أجرك مرتين، فان توليت فعليك إثم الأريسيين (٤).

ويا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » (٥).

---

(١) انظر مقدمة الطبعة الاولى للوثائق السياسية لمحمد حميد الله الحيدر آبادي.

(٢) انظر جوامع السيرة لابن حزم: ص ٣٠

(٣) ليس في هذه العبارة ما يشير إلى فكرة البدء بالعدوان لو لم يسلموا، وإنما معناها السلام الروحي، والنجاة الاخروية، والاطمئنان الذي يتوفر بالايمان (ألا بذكر الله تطمئن القلوب).

(٤) ويروى أرسيين ويريسيين، الاريس هو الاكار يعني الحراث والفلاح، والمراد به عامة أهل مملكته.

(٥) راجع صحيح البخاري: ٤ ص ٤٥ والعيني عليه: ١٤ ص ٢١٠ شرح مسلم: ١٣ ص ١٠٧.

وكتب الرسول ﷺ إلى ملوك اليمن هذا الكتاب :

إلى الحارث ومسروح ونعيم بن عبد كلال من حمير :

« سلم أنتم ما آمنتم بالله ورسوله . وإن الله وحده لاشريك له ، بعث موسى بآياته ، وخلق عيسى بكلماته . قالت اليهود : عزير ابن الله ، وقالت النصارى : الله ثالث ثلاثة ، عيسى ابن الله » (١) .

وكانت المعاهدات أحياناً تدعم قبول دعوة الإسلام مثل بيعتي العقبة الأولى والثانية اللتين كانتا نواة الدولة الإسلامية في المستقبل بعد الهجرة . هذه الكتب والمعاهدات كانت تعبر عن روح العلاقات السياسية بين المسلمين وغيرهم كالروم والفرس والحبشة والغساسنة وأهل البحرين وعمان واليمن ونجران وحضرموت ومَهْرة ، وكان الرسول عليه السلام يقبل هدايا امرائهم ، مثل قبوله هدية المقوقس عظيم مصر ، فكان ذلك أصلا لتجويز الفقهاء قبول هدية أهل الحرب (٢) .

وقد استمر حكام المسلمين في العصور التالية يسيرون في سياستهم مع الدول الاخرى على نحو ما سار عليه الرسول عليه السلام ، فحدثت مكاتبات بين عمر وهرقل وتبادلوا الهدايا وكانت الرسل تتردد بينهم .

وفي العهد الأموي : وجدت معاهدات ومكاتبات بين المسلمين وغيرهم، رغم اعتبار بلادهم أرض حرب ، ففي عهد معاوية كان أغلب مناطق أرمينية يعتمد في خضوعه للعرب على معاهدات الأمان (٣) . وعقد معاوية أثناء الفتنة الإسلامية هدنة مع الامبراطور البيزنطي قنسطانز الثاني قبل اشتباكه

---

(١) طبقات ابن سعد : ٢ ص ٣٢ .

(٢) راجع المغني : ٨ ص ٤٩٥ شرح السير الكبير طبعة الجامعة : ص ٢٥٧ .

(٣) فتوح البلدان : ص ١٩٧ .

مع علي سنة ٣٦ هـ / ٦٥٦ م ، وعقد أيضاً صلحاً مع الروم في أول خلافته يعتبر امتداداً للصلح الأول سنة ٤٢ هـ / ٦٦٢ م ، كما صالح الجراجمة ودفع لهم أتاوة (١) . وكذلك فعل عبد الملك بن مروان مع البيزنطيين حينما كان مشغولاً بتأديب الثوار في العراق . فقد بعث في أول خلافته بالأموال والهدايا إلى ملك الروم جستنيان الثاني (٦٨٥ — ٦٩٥ م) وصالح الجراجمة ودفع لهم أتاوة أسبوعية ورد اليهم أسراهم ، كما فعل من قبل ، وفي سنة ٧٠ هـ / ٦٨٩ م جدد عبد الملك الهدنة مع الامبراطور جستنيان الثاني (٢) .

وفي عهد عمر بن عبد العزيز حدثت مفاوضات بين بيزنطة والعرب للبحث في مسألة فداء الأسرى ، وكتب عمر إلى ملوك ما وراء النهر وملوك السند يدعوهم إلى الإسلام فأسلم بعضهم .

وفي العصر العباسي في الشرق والأندلس : كانت العلاقات السياسية بين المسلمين ومن عداهم على النهج الاسلامي الأول ، وزادت عن ذلك بأن دخل الحكام المسلمون في علاقات سياسية هامة مع البيزنطيين ابتدأت منذ عام ٧٦٥ م مع الخليفة المنصور ، فكان المبعوثون السياسيون على تبادل مستمر مع البلاد المسيحية ، ليس فقط من أجل توقيع معاهدات صلح أو سلم ، ولكن أيضاً لتبادل الهدايا وأسرى الحرب ، ومن أجل مصالحات مختلفة أو لتسهيل التبادل التجاري ، فتبادل هرون الرشيد وشارلمان منذ عام ٧٩٧ م المبعوثين والرسائل والهدايا وعقدت محالفات ودية (٣) .

(١) فتوح البلدان : ص ١٥٩ ، ١٦٠ رسل الملوك : ص ١٥٢ .
(٢) انظر مروج الذهب للمسعودي : ٥ ص ٢٢٤ — ٢٢٥ فتوح البلدان : ص ١٦٠ مجيد خدوري ، المرجع السابق : ٢١٦ .
(٣) انظر رسل الملوك : ص ١٠٦ ، ١٥٥ وما بعدها ، النظم السياسية للدكتور عز الدين فودة : ص ١١٨ وانظر خدوري : ص ٢٤٥ — ٢٤٩ .

وقــد أقر ابن طيفور (١) في كتاب المنظوم والمنثور تلك الرسالة التي وجهها الرشيد لشارلمان (٢) .

وحصلت مكاتبات سياسية بين المأمون وملك الروم توفيل تدل على احتفاظ السلطة المسلمة باعتزازها بالدين والدعوة له أولاً بطريق السلم .

وجرى الفاطميون والمماليك على سنــة العباسيين حتى وصلت بعوثهم السياسية إلى أوربا وآسيا الوسطى والشرقية (٣) .

وفي الحروب الصليبية : كانت هناك صلات سياسية هامة بين الشرق والغرب ، وبالذات بين صلاح الدين وريشارد قلب الأسد ، فعقدت معاهدة بينهما سنة ١١٩٢ م . وكان العرب يرعون حرمة الرسل الاوربيين بخلاف ما كان يلقاه رسل المسلمين لدى الغربيين من إهانة وإيذاء (٤) . وكانت هناك معاهدات في عهد صلاح الدين سنة ١١٧٢ م بين مصر وجمهورية البندقية ، ثم بينها وبين جمهورية فلورانسا في عهد السلطان قايدباي سنة ١٤٨٨ (٥) . وانتهى الأمر بعد الحرب الصليبية بإحداث بعثات قنصلية

(١) هو أحمد بن طيفور (أبي طاهر) الخراساني ، أبو الفضل مؤرخ من الكتاب البلغاء الرواة . أصله من مرو الروذ ، ومولده ووفاته ببغداد . له نحو خمسين كتاباً ، منها « تاريخ بغداد » و « المنثور والمنظوم » أربعة عشر جزءاً بقي منها جزءان . توفي سنة (٢٨٠ هـ) .

(٢) راجع الفرع الدولي في الاسلام للدكتور نجيب الارمنازي : ص ١٥٤ السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ محمد البنا : ص ٩٦

(٣) مجيد خدوري ، المرجع السابق : ص ٢٤٣ .

(٤) انظر رسل الملوك : ص ١٣٩ ، ١٥٣ النظم السياسية : ص ١٢٧ خدوري : ص ٢١٧ ، تاريخ الاسلام السياسي ، حسن ابراهيم : ٤/١١٢ .

(٥) تاريخ القانون للدكتور عمر ممدوح : ص ٣١٩ ــ ٣٢٠ .

لتوثيق الروابط السياسية والتجارية بين البلاد الإسلامية والأجنبية (١) .

وفي العهد العثماني تبادل الود خليفة المسلمين سليمان القانوني وملك فرنسا الكاثوليكي « فرنسوا الأول » وعقدا معاهدة التحالف والود المسماة بمعاهدة لافوريه ، سنة ١٥٣٥م (٢) .

وعلى الجملة فإن العلاقات السياسية بين المسلمين وغيرهم لم تصل إلى الاتساع الذي عليه الدول الحاضرة وهي تمثل طابع تلك العصور الذي كان التعاون فيه بين الدول محدوداً ، وعلى كل حال فتلك العلاقات تصلح نواة جيدة لعقد صلات سياسية على نطاق أوسع ، كما آلت إليه العلاقات الدولية بعد عصر الخلفاء الراشدين بحسب مقتضيات الظروف السياسية والإدارية ، وبالنسبة للعصر الحديث حيث زاد الاتصال السلمي بين الدول، وكثرت المؤتمرات للتشاور في الشئون العامة المشتركة للدول .

والعلاقات السياسية لها جانبان لذا فإنا نقسم هذا الفصل إلى مبحثين :

المبحث الأول : أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية .

المبحث الثاني : أثر الحرب في المعاهدات .

---

(١) راجع القانون الدولي العام للدكتور ممدوح فوق العادة : ص ٣١ .
(٢) العلاقات السياسية الدولية : ١٨٨ .

المبحث الأول

أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية

نستهل دراسة هذا المبحث بذكر لمحة تاريخية عن التمثيل السياسي وأهميته وطرق حماية الممثلين السياسيين .

لمحة تاريخية عن التمثيل الدبلوماسي :

التمثيل الدبلوماسي أو السياسي عادة قديمة معروفة ، منذ استقرت الجماعات الإنسانية على أقاليم محدودة عند مصر الفرعونية ، ولدى الهند القديمة ، وأيام اليونان والرومان [١] . وبمقتضى نظام الأمان الذي بحثناه كان تبادل السفراء بين المسلمين وغيرهم لمدة مؤقتة ، تنتهي إقامة السفير في البلد المبعوث إليها بانتهاء مهمته ، وهو الذي قرره الفقهاء دون تحديد لأجل الامان (أو مدة الإقامة) بحدود السنة [٢] .

وهذا في الواقع كان هو شأن عصر الإسلام وما قبله ، فلم تكن العلاقات الدبلوماسية حتى منتصف القرون الوسطى ذات صفة دائمة ، وإنما كانت من الأمور العارضة ، وقد دعا إلى اتباع هذا النظام المؤقت قلة ما كان يقوم وقتئذ بين الدول من علاقات ، نتيجة لصعوبة المواصلات

---

(١) راجع القانون الدولي العام للدكتور الاستاذ حامد سلطان : ص ١٦٠ الدكتور أبو هيف : ص ٤٣٥ طبعة ١٩٥٩ ، الاستاذ مجيد خدوري : ص ٢٣٩ .

(٢) راجع بحث أجل الامان في الفصل السابق .

وفقدان روح التعاون والتكافل بين أعضاء الاسرة الدولية [١] ، والسفراء والرسل في عهد الإسلام يشبهون اليوم السفراء فوق العادة والوزراء المفوضين الذين يوفدون بمهمة رسمية ينتهي عملهم التمثيلي بانتهائها كعقد معاهدة أو إجراء فداء ، وكانت لهم صفة دبلوماسية في أعمالهم هذه . وقد عرف العرب معظم قواعد الدبلوماسية المتبعة اليوم [٢] .

هذا مع العلم بأن التمثيل الدبلوماسي الدائم بشكله الحالي بدأ منذ القرن السابع عشر ، فمعاهدة وستفاليا سنة ١٦٧٨ م التي أبرمت عقب حرب الثلاثين سنة بين دول أوربا جميعاً هي التي أحلت السفارات المستديمة محل نظـــام السفارات المؤقتة الذي كان متبعاً إلى ذلك الحين ، فهو إذن من مستحدثات العصور الحديثة [٣] . وقد أصبح له اليوم كامل الأهمية واعتبر من الحقوق الطبيعية لـكل دولة مستقلة ذات سيـادة كاملة .

وبلغ من أهمية التمثيل الدبلوماسي ان اتجهت هيئة الأمم المتحـدة إلى تجميع قواعده ، لأن تبادل المبعوثين السياسيين بين دولتين أصبح دليلاً على حسن العلاقات بينها وضماناً للسلم ، واستدعاؤهم معناه سوء هذه العلاقات ونذير الحرب [٤] .

---

(١) راجع الدكتور حامد سلطان في المرجع السابق : ص ١٦٠ .

(٢) رسل الملوك لابن الفراء تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد : ص ١١٠ .

(٣) راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ١٦٠ ، مبادىء القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ١٤٧ ، العلاقات السياسية الدولية : ص ٧٢ .

(٤) القانون الدولي العـام للدكتور أبو هيف : ص ٤٠٧ ، مبادىء القانون الدولي حافظ غانم : ص ١٤٩ .

أهمية التمثيل الدبلوماسي في الاسلام:

يلاحظ أن الغالب على استعراض العلاقات التي ذكرناها في التمهيد هو أنها في وقت السلم. أما حال العلاقات في وقت الحرب فكل ما نعرفه عن سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام وخلفائه من بعده، هو أنهم كانوا يقرون بوجود علاقات مع غير المسلمين من أجل أغراض القتال كالمفاوضات وعقود الصلح ونحو ذلك عن طريق تبادل الرسل والسفراء الذين قرر الإسلام حمايتهم المطلقة؛ بل أجاز الفقهاء دخولهم إلى وطن الإسلام بدون عقد أمان هم وصحبهم وأمتعتهم.

وكذلك أقر الإسلام جواز نشوء علاقات سلمية في وقت الحرب لغير أغراض القتال كالدخول بغرض سماع كلام الله تعالى، ومعرفة الإسلام، أو لحاجة المسلمين إلى تجارة . وهذه الأهداف البسيطة كانت تتفق مع حالة تبادل العلاقات الخارجية مع الأمم السابقة.

ولا مانع من اعتبارها أساساً لمشروعية إيجاد علاقات أخرى تتفق مع تطور حالة المعاملات الدولية ومدى ما آلت إليه، حتى إن العلاقات السياسية اليوم أصبحت لها الأهمية في تنظيم شؤون العالم، وأصبح لا غنى لدولة إلا ماندر عن دولة أخرى؛ لأن روابط التعاون والتكافل تربط الدول وشعوبها بعضها ببعض وتفرض عليهم ضرورة الاتصال[١]. والدبلوماسية: هي التي تنظم هذه العلاقات وتعمل على حفظ التوازن الدولي وتوطيد السلام والأمن بين الدول. وعلى العموم فإن تنظيم العلاقات العامة في الإسلام حالة الحرب أو السلم يخضع لتقدير ولاة الأمور بحسب ما يرونه متفقاً مع المصالح السياسية والحربية.

---

(١) الدكتور حامد سلطان في القانون الدولي العام، طبعة ١٩٦٢؛ ص ١٥٩.

والجهاد في الإسلام ما هو في الواقع إلا وسيلة للوصول إلى السلم وتدعيم الأمن ، عن طريق تمكين كل فرد في العالم من ممارسة حريته لينظر في شأن الإسلام عن طريق الاحتكاك والاتصال بالمسلمين ، باعتبارهم مكلفين بنشر رسالتهم الإصلاحية الكبرى في أنحاء الأرض .

وإذا كان مبدأ السلام العالمي اليوم يؤكد الحرية الدينية حقيقة ، وكان التمثيل الدبلوماسي هو طريق الاحتفاظ بأواصر المودة والتعاون وخدمة الأغراض السلمية (١) ، فإن الإسلام يعطي التمثيل السياسي أهمية كبرى ؛ لأنه يمكن أولاً من خدمة المقاصد الدينية الإسلامية بإمداد الشعوب بكل ما تحتاجه من المعلومات الهامة عن الدعوة الإسلامية . ويدعم ثانياً العلاقات السلمية بين مختلف الشعوب لتسهيل تبادل المنافع الاقتصادية ، وتحقيق المقاصد الاجتماعية ، وربط الأفراد بروابط الود والتفاهم ، وتأكيد التعاون ، وانتفاع كل أمة بما لدى الأمة الأخرى من معلومات وثقافات تدفع عجلة الإنسانية نحو التقدم والازدهار ، وذلك مع الشعوب كافة دون اقتصار على الدول المستقلة ذات السيادة كما يتطلب القانون الدولي(٢).

وقد كانت للدبلوماسية أغراض مختلفة عند العرب أهمها : نشر الدعوة

---

(١) قال الأستاذ فاتيل : للسفارات شأن كبير في المجتمع العالمي للدول ولا بد منها للسلام أو الأمان الذي يبغيه (انظر رسل الملوك : ص ٨٤ ، وراجع القانون الدولي أبو هيف : ص ٤٢٧ طبعة ١٩٥٩ ، المجلة المصرية للقانون الدولي عام ١٩٦١ : ص ٤٥) .

(٢) انظر بريجز : ص ٧٤٨ ، ويزلي : ص ٢٦٧ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ١٦١ .

الإسلامية ، وإعلان الحرب وتبادل الأسرى والفداء ، والتحقيق في بعض العلاقات المشتركة كمعاملة الأسرى والقيام بالتجسس بعد القرن الأول الهجري ، وتدعيم الروابط الثقافية مع البلاد المجاورة ، والمعاملة بالتهاني والعزاء ونحوها(١).

فالدبلوماسية في عصر النبي ﷺ والخلفاء الراشدين والعصر الاموي استخدمت بقصد الدعوة إلى الدين الجديد، وإعلان الحرب دفاعاً عن ذماره، والتمكين له بعقد المعاهدات مع ممثلي الأمصار والمدن المفتوحة . أما في العصر العباسي فقد اتخذت الدبلوماسية كوسيلة لتسهيل التبادل الودي بين الأمم ، وتوثيق الصلات التجارية والثقافية ، وتبادل الأسرى ، وفض المنازعات ، وعقد المعاهدات(٢) .

ومرجع التطور في ذلك إلى أنه كانت الحرب قائمة مع الأمم المجاورة في العهد الاسلامي الأول . فعندما استقرت الأوضاع وعاد السلم إلى حظيرة العلاقات الخارجية أصبح لا غنى عن استجابة العرب إلى التطور الحاصل في العصر العباسي . وبما أن انتشار السلام هو الهدف المنشود في الإسلام فإننا نعتبر تبادل العلاقات السلمية في ذلك العصر مما يتفق مع الشرع تماماً ، لأننا قد تبينا أن الأصل الحقيقي في علاقات المسلمين بغيرهم هي السلم لا الحرب .

تأمين الرسل والسفراء في الاسلام :

ضرب الاسلام أروع الامثلة في حماية الرسل وصيانتهم وكفل لهم

---

(١) انظر تفصيل ذلك في « رسل الملوك » لابن الفراء تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد : ص١٤٤ وماعدها . والنظم الدبلوماسية للدكتور عز الدين فودة : ص ١٣٥ – ١٤٥.

(٢) النظم الدبلوماسية : ص ١٢٢ .

حصانة سياسية كاملة ، حتى وإن أساءوا إلى الاسلام كما سيتبين في الأدلة الآتيـــة (١) ، وذلك ليستطيعوا القيـام بمهمتهـم ويحققوا الخير والسلام للعالم (٢) وقد أجاز فقهاؤنا للمبعوث السياسي أن يدخل بلاد المسلمين بدون حاجة إلى عقد أمان (٣) ، كما سبق أن عرفنا ، ويُعطى عنـد الشافعي مدة أربعة أشهر ، وفي نهايتها إما أن يترك يعود لمأمنه بأن يخلى بينه وبين العود ، أو يصبح ذمياً ، أو يعتنق الاسلام ، أي أنه يختار أحد هذه الامور (٤) ، وكان الرسول ﷺ يكرم الرسل والسفراء دائماً فقد أهدى جائزة لرسول هرقل (٥) .

وقد أجاز الحنابلة (كما سبق آنفاً في بحث أجل الأمان) عقـد الأمان لمدة مطلقة. فيدل ذلك على جواز التمثيل السياسي الدائم .

---

(١) ومن أمثلة ذلك أيضاً ماذكر ابن اسحق في سيرته أن عامر بن الطفيل جاء في وفد بني عامر ، فقال : يامحمد ، خاللني ، قال : لا والله حتى تؤمن بالله وحده ، وكررها ، ثم قال : أما والله ، لأملأنها عليك خيلاً ورجالاً . فلم يتعرض له الرسول صلى الله عليه وسلم بسوء مـع هذه المقالة .

(٢) قارن مجيد خدوري : ص ٢٣٩ ، ٢٤٣ فانه يعتبر استخدام التمثيل الدبلوماسي في الاسلام لم يكن أساساً من أجل أغراض سلمية ، طالما كانت حالة الحرب هي المعتبرة كعلاقـة طبيعية بين الاسلام والأمم الأخرى ، ويقول أيضاً : إن الحصانة الدبلوماسية لم تكن مرعية على الوجه الأكمل . ونحن قد قلنا إن حالة الحرب في الماضي كانت بناء على أساس الواقع وليس على أساس شرعي والأصل في العلاقات الخارجية هي السلم. وحينئذ فتكون الدبلوماسية من الدعائم المعترف بها في خدمة الأغراض السلمية وليست استثناء من أصل هي الحرب . ولا يصح أن نقول إن الاسلام يهدر حصانة الممثل السياسي ، حتى وان وجدت مخالفات لذلك في التاريخ من قبـل المسلمين أو غيرهم .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٩ ، المبسوط : ٩٢/١٠ ، الخراج : ص ١٨٨ ، البحر الرائق : ٥ ص ١٠٩ ، فتح القدير : ٣٥٢/٤ ، المدونة : ٣ ص ١١ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٤ ، الروضة : ٢ ق ١٢٥ ب ، الوسيط : ٧ ق ١٥٦ ب ، الحاوي الصغير : ق ٣ من باب الجهاد ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٧ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٣ ، تكملة المجموع : ١٨ ص ٧٨ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ ، شرح الحاوي الكبير : ٤ ق ٨ .

(٤) الأم : ٤ ص ٢٠١ .　　(٥) الأموال : ص ٢٥٦ .

وهنا لا بد أن نذكر بعض الأدلة على ضرورة حماية شخص السفير وحاجاته في الاسلام .

١ — روى أحمد وأبو داود عن ابن مسعود (١) قال : جاء ابن النواحة وابن أثال رسولا مسيلمة إلى النبي ﷺ . فقال لهما : أتشهدان أني رسول الله ؟ قالا : نشهد أن مسيلمة رسول الله ، فقال رسول الله ﷺ : آمنت بالله ورسوله ، لو كنت قاتلا رسولاً لقتلتكما ، قال عبد الله : فمضت السنة أن الرسل لا تقتل (٢) .

فهذ دليل واضح على عصمة دم الرسول وصيانة شخصه من أي أذى حتى ولو اختلفت وجهات النظر في المفاوضة ، وتكلم المبعوث بما لا يتفق مع احترام عقائد المسلمين مما يوجب قتله (٣) ، أو فشل المبعوثون السياسيون في القيام بمهمتهم . ويستمر لهم حق التمتع بالحماية والحصانة حتى يعودوا إلى بلادهم التي يأمنون فيها (٤) . وبهذا يرد على من ادعى أن المسلمين يستبيحون لأنفسهم في ظروف معينة أن يهينوا المبعوثين السياسيين أو يأسروهم أو حتى يقتلوهم إذا ما ثبت أنهم فشلوا في مهمتهم (٥) .

---

(١) هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي : صحابي ، من أكابرهم فضلا وعقلا وقرباً من رسول الله صلى الله عليه وسلم نظر اليه عمر وقال : « وعاء ملىء علماً » توفي سنه (٣٢ هـ) .

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ١١١ ، الروض النضير : ٤ ص ٣٠١ ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٣١٤ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٢٩ .

(٣) راجع مشكل الآثار للطحاوي : ٤ ص ٦١ .

(٤) انظر الحاوي الكبير : ١٩ ق ٩٣ ب التنبيه : ق ١٤٧ ، كشاف القناع : ٣ ص ٨٧ ، قارن سفارلين : ص ٢٥٢ .

(٥) انظر مجيد خدوري ، المرجع السابق : ص ٢٤٤ .

٢ ـ وروى أحمد وأبو داود أيضاً والنسائي وابن حبان(١) والحاكم عن أبي رافع (٢) مولى رسول الله ﷺ قال : بعثتني قريش إلى النبي ﷺ ، فلما رأيت النبي ﷺ وقع في قلبي الاسلام ، فقلت : يا رسول الله ، لا أرجع اليهم ، قال : إني لا أخيس بالعهد(٣) ، ولا أحبس البرود (٤) ، ولكن ارجع إليهم ، فإن كان في قلبك الذي فيه الآن فارجع (٥) .

قال الشوكاني : في هـذا الحديث دليل على أنـه يجب الوفاء بالعهد للكفار كما يجب للمسلمين ، لأن الرسالة تقتضي جواباً يصل على يـد الرسول فـكان ذلك بمنزلة عقد العهد (٦) .

وإذا تصفحنا تاريـخ المسلمين أفراداً وجماعات لا نجد فيه أثراً لمطعن يؤخذ عليهم في شأن حماية المبعوثين ، لأن رسول الله ﷺ أعلن أن احترام الرسل عادة مقررة لا يتأتى لأحد الخروج عليها ولو في حالة الحرب فقد كان عليه السلام يكرم رسل الملوك غاية الاكرام . وقـد أكرم مبعوث المقوقس عظيم القبط وقبل هداياه وأكرم رسول هرقـل

(١) هو محمد بن حبان بن أحمد بن معاذ بن معبد اليمني ، أبو حـاتم البستي ، ويقال له ابن حبان ، مؤرخ ، علامة ، جغرافي ، محدث من كتبه المسند الصحيح ، توفي سنة (٣٥٤ هـ) .

(٢) هو أبو رافع القبطي مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال ابن عبد البر : أشهر ما قيل في اسمه أسلم . كان مولى العباس بن عبد المطلب فوهبه للنبي صلى الله عليه وسلم فأعتقه لما بشره بإسلام العباس ، أسلم يوم خيبر ، مات بالمدينة قبل عثمان بيسير أو بعده .

(٣) لا أخيس : أي لا أنقض العهد من خاس الشيء في الوعاء فسد .

(٤) البرود والبرد جمع بريد أي الرسل .

(٥) سنن أبي داود : ٣ ص ١١٠ ، منتخب كنز العمال : ٢ ص ٢٩٧ .

(٦) نيل الاوطار : ٨ ص ٣٠ .

الذي بعثه ليحمل جواب كتاب النبي ﷺ إليه ، وليتعرف أمر هـذا الرجل ، حتى إن بعض الرسل كانوا يؤمنون فوراً بالاسلام ، لما يرونه من علو أخلاق النبي ﷺ وحسن معاملته لهم [١] .

وقد سار المسلمون على نهج إكرام الرسل بحفـاوة رافقها كثير من الجلال والعظمة[٢]. والقانون الدولي اقتصر فقط على ماقرره معهد الحقوق الدولية سنة ١٨٩٥ م أن الحصانة تبقى حتى في حالة الحرب بين الدولتين طوال المدة الضرورية كي يترك السفير البلاد هو وحاشيته وأوراقه[٣] .

ويظل احترام الرسول السياسي الداخل بدون أمان إلى بلاد الاسلام ملازماً له من قبل السلطة الحاكمة دون أن يؤثر في ذلك تغيرها .

لهذا نجد من الغرابة بمكان أن نسمع من مؤرخين غربيين ، وهما : « جوانفيل ونيس » يقرران أن صيانة السفراء في القرن الثالث عشر لم تكن قائمة على أساس شرعي ، ولكن على ما يعطى من القول ، فإذا مات الملك الذي وعد بصيانة الرسل فالسفراء يلقون في غيابة السجن[٤] . وهذا ادعاء كاذب بالنسبة للمسلمين لأن عقد الأمان ولو من فرد واحـد ظل معمولاً به كما كان في صدر الإسلام يسري أثره على بقية المسلـمين « يجير على المسلمين أدناهم » سواء بقي المؤمن على قيد الحياة أم مات، بل إنه قد عرفنا أن الرسل والسفراء يدخلون بلادنا بدون حاجة إلى عقـد أمان زيادة في الرعاية والعناية بهم ، ويظلون متمتعين بالحماية اللازمة طـالما

(١) انظر تاريخ دمشق لابن عساكر : ١ ص ٤١٧ ــ ٤٢٠ .

(٢) رسل الملوك : ص ١٣٤ .

(٣) المرجع السابق : ص ٨٦ .

(٤) انظر الشرع الدولي في الاسلام للدكتور نجيب الأرمنازي : ص ١٦٧ .

كانوا يؤدون رسالتهم بموجب الأمان الذي يشبه ما يسمى اليوم « الحصانة » وحق الحماية بالأمان أو الحصانة لا يتأثر بموت حاكم أو غيره ، لأن الأمان كالهدنة عقد لازم من الجانب الإسلامي ، والهدنة إذا صحت يجب على عاقدها وعلى من بعده من الأئمة الكف ودفع الأذى عنهم من مسلم أو ذمي وفاء بالعهد(١) .

مقارنة امتيازات المبعوثين السياسيين اليوم بما قرره الفقهاء المسلمون في هذا الشأن :

لاحظنا أن المبعوثين السياسيين كان لهم حق الاقامة المؤقتة في غير بلادهم قبل ظهور التمثيل الدبلوماسي الدائم في القرن السابع عشر ، سواء في ذلك المبعوثون المسلمون وغير المسلمين ، حيث كانت الدبلوماسية مؤقتة أو متقطعة ، لأن الحرب كانت سائدة بين الأمم في أغلب الأحايين ، والعلاقات بين الشعوب فاترة ضعيفة (٢) .

أما اليوم فنحن قد قررنا أنه لا مانع شرعاً من قبول التمثيل السياسي الدائم بناء على فكرة تجديد الأمان المعطى للممثل السياسي بطريق ضمني .

وقد أقر العرف الدولي للمبعوثين الدبلوماسيين والقناصل امتيازات خاصة، بناء على أساس تمكينهم من مباشرة وظائفهم وأداء أعمالهم بدون عائق ، وعلى قيد المساواة والتبادل في الاحترام بحسب النظرية الحديثة حول المبنى القانوني لهذه الحصانات والاعفاءات(٣) . وهـذا هو التعليل الذي قرره

(١) انظر مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦١ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٣٦ .

(٢) رسل الملوك لابن الفراء : ص ٩٣ .

(٣) انظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ١٧٣ ، مبادىء القانون الدولي للدكتور حافظ غانم : ص ١٦٢ ، أبو هيف : ص ٤١٣ — ٤١٨ ، ٤٢٨ ، فؤاد شباط : ص ٤٧٦ .

الاسلام كأساس لهذه الامتيازات ؛ إذ « تقضي الرسالة جواباً يصل على يد الرسول » على حد تعبير الشوكاني السابق ذكره .

وهذه الحصانات أو الامتيازات بالنسبة للمبعوثين السياسيين التي قررها القانون الدولي تتلخص فيما يلي :

١ ــ الحصانة الشخصية لشخص المعتمد وأشيائه وحقائبه السياسية ودار الاعتماد ، وهي تقضي بتحريم كل تعرض أو اعتداء على ذلك(١) .

٢ ــ الحصانة القضائية : ومن شأنها حماية المبعوث من الملاحقات المدنية والجنائية والاقليمية(٢) .

٣ ــ الحصانة المالية : وهي تشمل الاعفاء من الضرائب والرسوم ويبت بذلك إما تشريعياً أو تعاقدياً على أساس المعاملة بالمثل(٣) .

فما هو موقف الإسلام من هذه الحصانات ؟

أما من حيث الحصانة الشخصية فالاسلام يقرها على حسب ما رأينا في مقتضى الأمان ، فالحصانة تتنافى مع كل تدبير زجري يستهدف الشخص لأن شخص الممثل الدبلوماسي مصون ، والأمان في الإسلام يقضي بتحريم

---

(١) القانون الدولي العام ، جنينة : ص ٣٠٦ ، القانون الدولي العام ، حامد سلطان : ص ١٧٣ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٤٢ ، النظم الدبلوماسية ، فودة : ص ٢٣٠ ، بريجز : ص ٧٦٩ ، سفارلين : ص ٢٤٦ .

(٢) المراجع السابقة حامد سلطان : ص ١٧٤ ، النظم الدبلوماسية : ص ٢٣١ .

(٣) حامد سلطان : ص ١٧٦ ، حافظ غانم : ص ١٦٨ ــ ١٧٥ ، علي ماهر : ٤١٩ ، فودة : ص ٢٣١ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٤٦ . وراجع في كل ماسبق مواد اتفاقية فيينا بشأن العلاقات الدبلوماسية في ١٨ ابريل ١٩٦١ من ٢٩ ــ٣٩ في المجلة المصرية للقانون الدولي عام ١٩٦١ .

التعرض لشخص الرسول وماله وأسرته وأتباعه وحاجاته بل ورسائله السياسية ، كما عرفنا في بحث مقتضى الأمان وفيما عرضنا له من تأمين الرسل والسفراء في هذا الفصل .

فإذا قيل : إن الرسول في النظام الإسلامي يخضع للشريعة الاسلامية ولقضاء المسلمين أحياناً . فكيف يتفق هذا مع الحصانة الشخصية ؟

يرد على ذلك بأنه ليس معنى هذه الحصانة أن تخالف قوانين البلاد الموفد إليها ، وإنما تفترض حمايته ما دام هو لم يخرج على القانون ، وإلا لأصبحت البلاد مسرحاً للجرائم باسم السفارة أو الرسالة . وهذا هو ما يقرره القانون الدولي ، فلا يباح لرجل السلك الدبلوماسي مخالفة قوانين الدولة الموفد إليها أو عدم خضوعه لها ، وإلا تعرض لمخاطر منها اعتباره غير مرغوب فيه [١] .

أما من حيث طبيعة عمل الممثل السياسي الذي يقضي بأن يقوم ببعض أعمال التجسس على سياسة الدولة ومصالحها ، فكيف يتلاءم هذا مع شرط الأمان الذي يقضي بألا يترتب على منحه إضرار بالمسلمين ؟

الواقع أن السفراء منذ القدم وبحسب طبائع الأمور لا يخلو عملهم من خدمة مصالح دولتهم بإمدادها ببعض المعلومات الهامة التي يتمكن من الحصول عليها .

ولم يخرج الاسلام عن هذه الطبيعة فأقرها كما عرفنا في بحث أجل الأمان إلا أن الفقهاء قرروا ألا يكون محض عمل الشخص هو التجسس — كما سيأتي بحثه في المعاهدات — فإن كان كذلك فينبذ إليه أي يبعد

(١) الدكتور حافظ غانم ، المرجع السابق : ص ١٦٩ .

من البلاد ، وولي الأمر بماله من حق رقابة المستأمنين والسفراء يلاحظ تحركاتهم ويراقب نشاطهم ، إذ ليس من السياسة أن يركن إليهم بالثقة فإذا أحس منهم خطراً أبعدهم .

وهذا هو الذي يقرره القانون الدولي حيث إنه في أحوال الضرورة القصوى يجوز حجز الممثل السياسي أو طرده لمنعه من مخالفة القوانين ومن تعريض سلامة أو صحة شعب الدولة للخطر . (١) .

وإذا كان التمثيل الدبلوماسي الدائم يحقق فوائد متماثلة عن طريق تبادل الممثلين الدائمين ثم القيام ببعض أعمال التجسس ، فإن الإسلام يقر مثل هذا العمل لتحقيق مصالح كثيرة تفوق بعض ما قد يلحق الدولة من ضرر ، وذلك بناء على ما تقرره القاعدة الاصولية من أنه « يرتكب أخف الضررين لإزالة أشدهما ، والحكم يتبع المصلحة الراجحة (٢) » . وأيضاً فإن القانون الدولي لا يبيح للبعثة الدبلوماسية الحصول على المعلومات اللازمة إلا بوسائل مشروعة ، وذلك في سائر الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، بل إنه ليس في نقل هذه المعلومات ما تخشاه الدولة إذ هو لا يحصل إلا على المعلومات التي لا تبلغ حد الأسرار المصونة (٣) . وبهذا يتضاءل خطر البعثات السياسية الدائمة ويصبح لا شك في أن الشرع الاسلامي يقر وجود مثل هذه البعثات ويمنحها الحصانة اللازمة .

٢ — أما الحصانة القضائية التي تقضي بعدم خضوع رجال السلك الدبلوماسي للولاية القضائية للدولة الموفد إليها ، سواء في المسائل الجنائية

---

(١) المرجع السابق في الصفحة السابقة .

(٢) محاضرات أصول الفقه بدبلوم معهد الشريعة في الدراسات العليا بكلية حقوق القاهرة لأستاذنا الشيخ محمد الزرقاء : ص ١٢ من القواعد الشرعية .

(٣) الدكتور حافظ غانم : ص ١٠١ في المرجع السابق .

أم المدنية أم الادارية . أما هذه الحصانة فإن التشريع الاسلامي يختلف فيها مع القانون الدولي فالمستأمن والسفير يسأل كل منهما مدنياً وجنائياً عما يرتكبانه من أعمال في بلاد الإسلام ، وأساس اختلاف التشريعين هو أن الإسلام يعتبر حقوق الأفراد لها سلطان على كل اعتبار في الدولة فلا يجوز إهدارها مهما كانت الظروف .

والمستأمن ملتزم بأحكام الشريعة بطلبه الأمان ودخوله أرض الاسلام بعد إعطائه الأمان فحكمه حكم الذمي ، فيعاقب الجميع في دار الإسلام دفعاً للفساد ، ودفع الفساد واجب ملزم لكل من يقيم بين المسلمين ولو مؤقتاً ، والمجرم لا يستحق الحماية ولا يصلح لأداء وظيفته[١] . ومع ذلك فإن بعض الفقهاء كأبي حنيفة وإن قرروا مسؤولية المستأمن مدنياً وجنائياً[٢] فهم قد أعفوه من المسئولية الجنائية التي تتعلق بالحق العام الذي تمارسه الدولة أو بما سموه حقوق الله تعالى كالزنا والسرقة ونحوهما . وفي هذا دليل على مراعاة جانب المستأمن . ويرى أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة أن العقوبات التعزيرية التي لم يرد في عقوبتها نص من كتاب أو سنة يعفى منها الممثلون السياسيون مجاراة للعرف الدولي الحاضر ، ذلك لأن تقدير هذه العقوبات من حق ولي الأمر[٣] .

والقانون الدولي وان كان يخضع الممثل السياسي لولاية القضاء الاقليمي

---

(١) انظر التشريع الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر عودة : ١ ص ٢٨٥ ، ٢٨٧ الجريمة والعقوبة للاستاذ محمد أبو زهرة : ص ٣٢٥ ، ٣٣٦ ــ ٣٣٧ .

(٢) الخراج : ص ١٨٩ ، شرح السير الكبير : ١ ص ٢٠٦ ، فتح القدير : ٤ ص ١٥٥ ــ ١٥٦ ، الفروق للقرافي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ٧٤ ، التشريع الجنائي الاسلامي : ١ ص ٢٨٠ ، الجريمة والعقوبة : ص ٣٣٤ .

(٣) انظر الجريمة والعقوبة : ص ٣٣٥ ، العلاقات الدولية في الاسلام : ص ٧٣

خشية التحامل عليه وإهدار حصانته ، فانه أجاز للدولة الموفد اليها تبليغ الأمر الى الدولة الموفدة لمحاكمته ، كما أن لها أن تعتبره شخصاً غير مرغوب فيه ، وتطلب استدعاءه ، بل لها في الجرائم الخطيرة أن تطرده ولها أن تقبض عليه إذا كان ذلك ضروريا للمحافظة على سلامتها (١) . أما بالنسبة للقناصل فيجوز خضوعهم للقضاء الاقليمي (٢) .

ونحن نرى أن النتيجة واحدة في التشريعين الاسلامي والدولي ، إذ المقصود كله ألا تمكن الدولة للجريمة أن تنتشر في أرضها وأن يسود الأمن والعدالة في أرجائها ، لا سيما إذا لاحظنا أن المحظور الذي يخشى منه القانون الدولي من اخضاع الممثل السياسي للولاية القضائية للدولة الموفد اليها هو غير وارد بالنسبة للمسلمين الذين يلتزمون أوامر دينهم في قوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » (٣) .

٣ — وأما الحصانة المالية : فأساسها المعاملة بالمثل في القانون الدولي . أما في الاسلام فان الفقهاء قرروا إعفاء المستأمن من الضرائب التي كانت معروفة عندهم ، فالعشور أو الرسوم الجمركية : يعفى منها الرسل والسفراء كما صرحوا بذلك (٤) . قال أبو يوسف : « لا يؤخذ من الرسول الذي بعث به ملك الروم ، ولا من الذي قد أعطي أمانا عشر إلا ما كان

---

(١) القانون الدولي العام للدكتور جنينة : ص ٣٠٨ ، الدكتور حامد سلطان في مؤلفه الجديد ، المرجع السابق : ص ١٧٤ ، حافظ غانم : ص ١٧٠ .

(٢) أبو هيف : ص ٤٢٨ .

(٣) المائدة : ٨

(٤) أسنى المطالب : ٢ ق ١٢ ب ، الوسيط: ٧ق ١٦٩ ب، مغني المحتاج : ٤ص٢٤٧

معها من متاع التجارة ، فأما غير ذلك من متاعهم فلا عشر عليهم فيه »(١) وإذن فإن أمتعة وحاجات الرسول وحاشيته تعفى من الرسوم الجركية المقررة على الافراد العاديين .

قال ابن قدامة : ولا يؤخذ منهم من غير مال التجارة ، فلو مر بالعاشر منهم متنقل ومعه أمواله أو سائمة لم يؤخذ منه شيء نص عليه أحمد (٢) وقال الماوردي : « ولو دخل الرسول بمال لايعشر وان كان العشر مشروطاً عليهم تغليباً لنفع الاسلام برسالته . قال الشافعي : إذا دخل الينا حربي وأقام مدة طويلة لانأخذ منه شيئاً لما مضى »(٣) .

والملاحظ في هذه الاحكام الاجتهادية هو معاملة المثل بالمثل كما توحي بذلك أقوال الفقهاء المذكورة ، وهذا هو الذي أقره العرف الدولي في الوقت الحاضر حيث تعتبر المجاملة والمعاملة بالمثل هي أساس الاعفاء من الرسوم الجركية (٤) .

أما ضريبة الخراج فما دام أمر وضعها على العقار عائداً إلى الحاكم فله حق تقدير طرحها فيعفي منها من يراه ، لاسيما إذا أعفي منها المسلم المستأمن في بلاد الحرب .

والفقهاء المسلمون قرروا عدم التزام المستأمن بضريبة الجزية إلى مادون السنة عند البعض أو طيلة إقامته في بلاد الاسلام حتى تنتهي حاجته عند

(١) الخراج : ص ١٨٨ .

(٢) المغني : ٨ ص ٥١٩ .

(٣) شرح الحاوي : ٤ ق ٨

(٤) انظر بريجز : ص ٧٦٩ ، سفارلين : ص ٢٤٩ ، حافظ غانم : ص ١٧٤ . وانظر قانون رقم ٥٥ لسنة ١٩٦١ في الجمهورية العربية المتحدة حيث نص في المادة الاولى منه على إعفاء المثلين الدبلوماسيين من الرسوم والعوائد الجركية وغيرها بشرط المعاملة بالمثل وفي حدود هذه المعاملة وفقاً لبيانات وزارة الخارجية .

البعض الآخر (١) . وهذا مارجحناه سابقاً فان مجرد إقامة المستأمن لاتجعله ذمياً ولا مانع شرعاً من المقابلة بالمثل فيما لو أعفي سفراؤنا في غير بلادنا من الضرائب الشخصية المباشرة كما جرت بذلك عادة الدول الحديثة من باب المجاملة ، إذ المعاملة بالمثل أساس لكثير من الضرائب التي فرضها المسلمون على غيرهم ، وهو مبدأ مقرر في الاسلام (٢) .

أثر الحرب في تعطيل التمثيل الدبلوماسي :

ذكرنا سابقاً أنه يترتب على بدء الحرب في القانون الدولي انقطاع العلاقات السلمية بين الدول المتحاربة ، ويوقف بالتالي التمثيل الدبلوماسي والقنصلي على أصح الأقوال ، ويعود رجال السلك الدبلوماسي إلى بلادهم ويعهد في العادة بحماية مصالح ورعايا دولتهم إلى طرف محايد (٣) .

فما هو موقف التشريع الاسلامي من ذلك ؟

الذي يفهم مما عرضناه في بحث الامان : أن التنظيم الدولي في الماضي لم يكن على هذه الحال التي نحن عليها الآن من دوام إقامة الممثلين السياسيين في غير بلادهم ، فقد كان المستأمن أو الرسول يدخل بلاد الاسلام ، فاذا بلغ رسالته انقضت مهمته ، ثم يعود إلى بلاده في أمان ، فان حصل من المستأمن ما يشعر بخيانة أو إضرار ولم تنته مهمته نبذ اليه الحاكم ، وبلغ المأمن أي أن الحاكم يبعده من بلاد الاسلام ، ويحاط بالحماية والصيانة حتى يصل إلى البلد الذي يطمئن ويأمن فيه .

(١) انظر بحث أجل الأمان في الفصل السابق .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٣ .

(٣) انظر أوبنهايم ـ لوترباخت : ٢ ص ٢٠٢ ، سفارلسين : صـ ٣٤٤ ، ويزلي : ص ٥٨٨ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : صـ ٦٥٨ ، علي ماهر : صـ ٤٨٠ .

أما اليوم وقد قررنا عدم وجود مانع شرعي من قبول التمثيل السياسي الدائم ، فهل ينبذ إلى الممثل السياسي بمجرد اعلان الحرب ؟

تعطيل التمثيل السياسي في القانون الدولي مبني على أساس انتهاء حالة السلام ، بمعنى أنه يعتبر كنتيجة طبيعية لانتهاء العلاقات السلمية بين الدول المتحاربة (١) ، فتقطع العلاقات السياسية بسبب وجود خصام أو خلاف أو عدم رغبة في الاتصال السلمي ، ويترتب على ذلك أنه يجب على ممثلي الدول المتحاربة السياسيين منهم والقنصليين مغادرة أراضي الدولة المعتمدين لديها .

والاسلام يقرر إبعاد المستأمن إذا كان في وجوده ضرر على المسلمين كأن يكون جاسوساً ، والمعروف أن التجسس وإن كان من أهم أغراض الرسول أو السفير إلا أن خطورته تزداد في زمن الحرب ، لذلك ينبذ إليه ويبعد من بلاد المسلمين درءاً لخاطره ومفاسده ، بخلاف حالة السلم حيث يغض النظر عنه نظراً لما يحصل عليه المسلمون من فوائد مقابلة في سفاراتهم الدائمة .

غير أن النبذ في الاسلام لايكون بمحض الهوى والرغبة الشخصية ، وإنما لابد له من مبرر كظهور أمارة خيانة أو إضرار . قال تعالى « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء (٢) » .

وعلى هذا فلا يمكننا القول مع رأي غالبية شراح القانون الدولي بأنه بمجرد إعلان الحرب أو البدء في العمليات الحربية تنتهي العلاقات الدبلوماسية بين الدول ، وإنما لا بد في الاسلام من قيام قرينة على أن الممثل

(١) انظر مبادىء القانون الدولي العام ، طبعة ١٩٦١ للدكتور حافظ غانم : ١٨٨ .

(٢) الانفال : ٥٨ .

السياسي أصبح خطراً على الدولة . وبذلك فالذي يتفق مع النظام الإسلامي هو أن العلاقات الدبلوماسية لا تتعطل إلا بإبعاد المعتمد أو بسحبه من قبل دولته . وهذا هو رأي فريق من شراح القانون الدولي الذين قالوا : إن قيام الحرب في ذاته لاينهي مأمورية الممثل الدبلوماسي أو القنصلي وإنما ينهيها سحبه أو طرده (١) .

وقد توسط بعض هؤلاء الشراح فقال : إن مجرد قيام الحرب ينهي مهمة الممثل الدبلوسي ، وأما مهمة القنصل : فلا تنتهي إلا باستدعائه إلى دولته، وإما لاستحالة قيامه بمهمته في الظروف التي أصبحت فيها العلاقة بين الدولتين وذلك لأن القنصل ليست له صفة سياسية (٢) .

وفي رأينا أن هذه التفرقة بين القنصل والممثل الدبلوماسي لا يلتفت اليها في حالة الحرب ، إذ من الممكن أن يقوم القنصل بنفس مهمة الممثل السياسي . وبسبب وجود هذا الاختلاف فان الذي أدعو اليه هو الأخذ بالنظام الإسلامي فلا تتعطل العلاقات الدبلوماسية أو القنصلية بمجرد قيام الحرب ، وإنما بإبعاد الشخص أو بسحبه من قبل دولته بناء على ما يظهر من نشاطه في القيام بأعمال التجسس وإرسال الاخبار إلى دولته ونحو ذلك .

وإلى هنا ينتهي المبحث الأول وهو أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية ويليه المبحث الثاني .

* * *

---

(١) انظر قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ١٧٣ ، سفارلين : ص ٢٥٢ ، ٢٥٩ .

(٢) انظر القانون الدولي العام للدكتور أبو هيف : ص ٤٢٠ ، ٤٢٩ .

المبحث الثاني

أثر الحرب في المعاهدات

يشتمل هذا المبحث على مطالب ثلاثة :

المطلب الأول ـــ المعاهدات ومشروعيتها في الاسلام :

آ ـــ تعريف المعاهدة وبعض المصطلحات :

يحسن أن نذكر تعريف بعض المصطلحات التي لها صلة بالمعاهدة قبل تعريفها وذلك مثل الإل والعهد والميثاق واليمين ، حتى يتبين لنا حقيقة المعاهدات التي نتكلم عنها .

الال : اسم يشتمل على معان ثلاثة ، وهي : العهد والعقد والحلف والقرابة ، وهو أيضاً بمعنى الله عز وجل ، والصواب أن يعم ذلك ، قال تعالى : « لايرقبون في مؤمن إلا [1] ولا ذمة وأولئك هم المتدون »[2] وألفاظ الإل والعهد والميثاق واليمين يختلف مفهومها اللغوي ، وقد تتوارد مع هذا على حقيقة واحدة بضروب من التخصيص .

فالعهد : ما يتفق رجلان أو فريقان من الناس على التزامه بينهما لمصلحتها المشتركة ، فإن أكداه ووثقاه بما يقتضي زيادة العناية بحفظه

---

(١) قال قتادة : الإل : الحلف وقال السدي هو العهد وكذلك الذمة الا أنه كرر لاختلاف اللفظين . وقال أبو مجلز : الإل : هو الله عز وجل . (انظر تفسير ابن كثير ـــ ٤ ص ١٢٠)

(٢) التوبة ـــ ١٠

والوفاء به سمي ميثاقاً . وهو مشتق من الوثاق وهو الحبل والقيد . وإن أكداه باليمين خاصة سمي يميناً . وقد يسمى بذلك لوضع كل من المتعاقدين يمينه في يد الآخر عند العقد . واليمين في الأصل : اليد المقابلة للشمال . والظاهر أن من استعمل الإل بمعنى العهد أراد به المطلق منه .

ومن هذه الالفاظ **الحلف** : وهو المحالفة أصله من مادة الحلف أي اليمين [١] **والمعاهدة** : عقد العهد بين الفريقين على شروط يلتزمونها [٢] وهي بالمعنى الأخص موادعة المسلمين والمشركين سنين معلومة [٣] .

فكلمة عهد في الشريعة لها معنى أوسع من كلمة عهد في القانون الوضعي ، لأنها تعني أساساً اتفاق الإرادتين بصرف النظر عن الشكل أو الإجراء ، والمعاهدة تعتبر نوعاً من العهد [٤] .

والغرض الأول من المعاهدات في الاسلام هو ترك قتال كل من الفريقين المتعاهدين للآخر ، وحرية التعامل بينهما ، فمظاهرة أحدهما لعدو الآخر ، أي معاونته ومساعدته على قتاله وما يتعلق به ، كمباشرته للقتال وغيره بنفسه .

ومن الطبيعي أن يظل مفعول المعاهدة سارياً ما لم تنته ، كانتهاء مدتها، أو عدم تنفيذ شروطها ، أو فسخ الطرف الآخر لها . والمسلمون يلزمهم الوفاء بالعهد المعتبر من فرائض الإسلام ، ومن تقوى الله التي يرضاها

---

(١) انظر تفسير المنار ـ ٥ ص ١٨٥ .
(٢) المرجع السابق ـ ٤ ص ١٥٤ .
(٣) شرح السير الكبير ـ ٤ ص ٦٠
(٤) الحرب والسلم في الاسلام الأستاذ مجيد خدوري ، المرجع السابق — ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

لعباده، ولا يجوز نقضه ما دامت المعاهدة قائمة لقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » (١) « فأتموا اليهم عهدهم إلى مدتهم » (٢) « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم (٣)» . ومن أمثلة انتهاء المعاهدات ما حدث بالنسبة للمعاهدة السياسية التي كانت بين الرسول ﷺ واليهود ، كان أول من نقض منهم هم يهود بني قينقاع ، حيث انتهكوا حرمة سيدة أنصارية ذهبت إلى حيهم تشتري حلياً (٤) وقالوا للرسول عليه السلام بعد غزوة بدر الكبرى - فيما روى البيهقي - عن ابن عباس : يا محمد لا يغرنك من نفسك أنك قتلت نفراً من قريش كانوا أغماراً لا يعرفون القتال ، إنك لو قاتلتنا لعرفت أنا نحن الناس ، وإنك لم تلق مثلنا (٥) . فأجلاهم رسول الله ﷺ عن المدينة . وكانت أولى أرض افتتحها الرسول عليه السلام هي أرض بني النضير لأنهم كما روى البيهقي - هموا باغتياله بإلقاء الجدار عليه حين ذهب يطالبهم بدية غلامين قتلهما عمرو بن أمية الضمري (٦).

وأما بنو قريظة ، فبالرغم من اقرار الرسول لهم بالمقام في المدينة فإنهم كما روى البيهقي أيضاً بادروا بنقض العهد يوم الأحزاب ، وأعانوا على الرسول عليه السلام بمناصرة قريش ، ثم أخذوا يسبونه ويهددونه فقاتلهم وقسم أموالهم . (٧) .

---

(١) المائدة : ١

(٢) التوبة : ٤

(٣) التوبة : ٧

(٤) انظر البداية والنهاية : ٤ ص ٣

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٣ .

(٦) المرجع السابق نفسه : ٩ ص ٢٣٢ العيني شرح البخاري : ٥ ص ٨٨. وعمرو بن أمية هو ابن خويلد بن عبد الله الضمري : شجاع من الصحابة ، اشتهر في الجاهلية ، وشهد وقائع كثيرة علت بها شهرته في البسالة. توفي نحو سنة (٥٥) هـ .

(٧) سنن البيهقي : ٩ ص ٢٣٣ فتوح البلدان : ص ٢٣٠ ، ٢٨٠ .

أما تعريف المعاهدة عند فقهاء القانون الدولي فهو مايلي : المعاهدة بالمعنى الواسع : هي كل اتفاق يعقد بين الدول بإرادتها لإخضاع علاقة قانونية معينة لقواعد قانونية محددة (١) .

ولا يختلف هذا التعريف عن تعريف المعاهدة لدى الفقهاء المسلمين ، ما دام ان الاتفاق هو أساس المعاهدة . غير أن الاتفاق عند الدوليين محصور بين الدول بحسب تطور تنظيم المجتمع الحديث ، أما لدى فقهائنا فإن المعاهدة أوسع مدلولا إذ قد تكون مع قبيلة أو بعض الأقوام أو الطوائف ، وأيضاً فإن المعاهده لا تخضع لتنظيم إجرائي معين كما هو المطلوب قانوناً . وهذا اختلاف بسيط إذ أن جوهر المعاهدة يحدد بارادة الأطراف الحرة سواء في الشريعة والقانون .

ب مشروعية المعاهدات في الاسلام :

كانت المعاهدات وما زالت هي الأداة الطبيعية للعلاقات السياسية الخارجية ، كما أن العقود بين الافراد هي أداة العلاقات الداخلية ، فالمعاهدة طريق لتنظيم الشئون المشتركة ، وتعبير عن المصالح المتبادلة ووسيلة لحل المشاكل القائمة بين المجتمعات (٢) ، ولا سبيل إلى تصفية الجو الدولي اليوم إلا بمقدار ما تكنه الدول من احترام للاتفاقات والمعاهدات ، ويحل حسن النية محل سوء النية في المعاملات الدولية .

والإسلام بدوره أقام صرح المعاهدات عالياً كلما وجد السبيل إلى تحقيق

---

(١) انظر بريجز : ص ٨٣٨ مبادىء القانون الدولي العام ، طبعة ١٩٦١ ، حافظ غانم : ص ٤١٦ ، القانون الدولي العام الدكتور حامد سلطان: ص٢٠٨، أبو هيف: ص٤٣٧

(٢) انظر الحقوق الدولية الدكتور فؤاد شباط : ص ٤٩٢ مبادىء القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٤٨٠ .

مقاصده العامة ، فللامام أن يتعاهد مع غير المسلمين إذا كان في ذلك صلاح الدين والاسلام ، وكان يرجو أن يتألفهم بذلك على الإسلام [١].

ونجد في القرآن الكريم كثيراً من الآيات التي تقر عقد المعاهدات مع العدو . قال الله تعالى : « إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق » [٢] . وقال الله تعالى في سورة براءة : « إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » [٣] . وقوله عز وجل : « وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله [٤] » فيه ترجيح الصلح على القتال [٥] .

وقد جعل الإسلام الوفاء بالمعاهدات من مستلزمات الإيمان الصحيح والعقيدة الحقة ، وأنه أمانة من أمانات العقل والضمير ، وليس تدبيراً سياسياً للمراوغة والمكر ، ولم نجد كالإسلام دستوراً يعظم العهود ويرعى المواثيق [٦] خلافاً لما يزعم بعض الناس من أنه لا يحترم المعاهدات . جاء في كتاب علي للأشتر النخعي : « وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة ، أو ألبسته منك ذمة ، فحط عهدك بالوفاء ، وارع ذمتك بالامانة واجعل نفسك جنة دون ما أعطيت ، فإنه ليس من فرائض الله شيء الناس أشد عليه اجتماعاً مع تفرق أهوائهم وتشتت آرائهم ، من تعظيم الوفاء بالعهود »[٧]

---

(١) راجع الخراج لابي يوسف : ص ٢٠٧ .
(٢) النساء — ٩٠
(٣) التوبة — ٠٧
(٤) الانفال — ٦١
(٥) راجع الميزان للشعراني : ٢ ص ١٧٦ .
(٦) انظر المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٥٨
(٧) نهج البلاغة لابن أبي الحديد — ٢ ص ١٤٠ .

وقد اعتبر نقض المعاهدات ليس من شأن المسلم أصلاً ، وأنه دليل على عدم استقرار الدين في القلب . قال الله تعالى واصفاً المؤمنين : « والذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق » (١) . وقال : « والموفون بعهدهم إذا عاهدوا » (٢) وعن أنس رضي الله عنه قال : خطبنا رسول الله ﷺ فقال : « لا إيمان لمن لا أمانة له ، ولا دين لمن لا عهد له (٣) » وروى أحمد والطبراني والبخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : لكل غادر لواء يوم القيامة يرفع له بقدر غدرته ، ألا ولاغادر أعظم غدراً من أمير عامة » . (٤) من هذا يظهر أن الاسلام اعتبر أن الشأن في العهود هو الوفاء لا الغدر ، والغدر من علامات النفاق . قال ﷺ — فيما روى البخاري ومسلم والبيهقي — : « أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً : من إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا عاهد غدر ، وإذا خاصم فجر » (٥) .

لهذا لم يلحظ في تاريخ المسلمين ، لا سيا إبان مجدهم ، أنهم نكثوا بالعهود والمواثيق مع غير المسلمين . قال النووي : اتفقوا على جواز خداع الكفار في الحرب كيفما أمكن إلا أن يكون فيه نقض عهد أو أمان فلا يجوز (٦) .

(١) الرعد — ٢٠

(٢) البقرة — ١٧٧

(٣) سنن البيهقي — ٩ ص ٢٣١ .

(٤) جامع الترمذي — ٢ ص ٣٩١ سنن البيهقي — ٩ ص ٢٣٠ ، نيل الاوطار — ٨ ص ٢٧ سنن أبي داود — ٣ ص ١٠٩ .

(٥) العيني شرح البخاري — ١٥ ص ١٠١ ، القسطلاني — ٥ ص ٢٣٣ سنن البيهقي — ٩ ص ٢٣٠ .

(٦) القسطلاني — ٥ ص ١٥٠ .

في ضوء هذا اعتبر مبدأ وجوب الوفاء بالعهد أساس القوة الإلزامية للقواعد القانونية الدولية ، وأن هناك قاعدة تقرر قدسية الاتفاقات (١).
غير أنه ليس معنى الوفاء بالعهود هو ترك مراقبة أحوال العدو ، وإنما لابد من الحذر ، قال تعالى : « وخذوا حذركم » (٢) ، لأن العدو في الغالب لايطمأن له ولا وفاء عنده « كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله » (٣) « فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون » (٤) .

وفي السيرة النبوية نجد أمثلة عملية وأقوالا تؤكد مشروعية المعاهدات في الاسلام ، لأن الاسلام يؤمن بالواقع فلم يجد طريقاً لتحقق الأمان إلا بالمعاهدات ، وهو مايصبو اليه العالم في الوقت الحاضر لتوفير السلم الدائم ، فالمعاهدات هي الوسيلة الفعالة لضمان السلم وتدعيم الأمن . وقد طبق المسلمون ذلك عملياً فقد كانوا يدعون أعداءهم إلى عقد المعاهدات إذا أبوا الدخول في الاسلام ، والتعاهد طريق ميسور إذا قورن بطلب قبول الاسلام الذي قد يشق على النفس لأول وهلة ، لتغيير ما ارتكز فيها من عقائد . فكان من المنتظر أن تتعدد المعاهدات بين المسلمين وغيرهم لولا عناد العدو ، وإصراره على قتال الفئة المسلمة واستهانته بها . فأين هذا الموقف من قول الرسول ﷺ في شأن حلف الفضول الانساني الذي حضره وهو شاب ، حينما عقده رؤساء القبائل في الجاهلية لنصرة المظلوم وحماية زائري مكة وحجاج البيت الحرام . قال : « لقد شهدت في

(١) القانون الدولي العام الدكتور حامد سلطان:ص ٢٣٠
(٢) النساء — ١٠٢
(٣) التوبة ــ ٧
(٤) التوبة ــ ١٢ .

دار عبد الله بن جُدعان (١) حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم (٢) ، ولو أدعى به في الاسلام لاجبت » (٣) ، وقال الرسول عليه السلام في خطبته فيما يرويه الترمذي : « أوفوا بحلف الجاهلية فإنه لايزيده (يعني الاسلام) إلا شدة ولا تحدثوا حلفا في الاسلام » (٤) . وهذا الحلف فضلا عن كونه معاهدة لإقرار السلام الذي ينشده الإسلام ، فهو عمل دبلوماسي لتنظيم عقد هذا المؤتمر كل سنة لتأمين الغرباء وحمايتهم (٥) . وكانت بيعتا العقبة الأولى والثانية بين الرسول وأهل المدينة في بدء الدعوة سنة ١٢ — ١٣ من النبوة هما نواة الدولة الاسلامية بعد الهجرة . فبهاتين المعاهدتين تمهد الطريق لنشر الدعوة في خارج مكة (٦) .

وبعد أن هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة كتب عهداً بين المهاجرين والانصار ، وفق فيه بين الاوس والخزرج على أساس حسن الجوار وتنظيم العلاقات الاقتصادية ، وتعاهد مع اليهود فأقرهم على دينهم وأموالهم فكانت هذه المعاهدة تعتبر أول معاهدة سياسية بالمعنى الصحيح بين المسلمين وقبائل المدينة واليهود ، حرم فيها الاعتداء بين أطراف المعاهدة والتزموا بالتعاون والتضامن لدرء العدوان الخارجي والتحالف الدفاعي بدليل ما جاء في نصها : « وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين ، وإن يهود بني عوف أمـــة مع المؤمنين ، لليهود دينهم ، وللمسلمين دينهم ، مواليهم

---

(١) هو عبد الله بن جدعان التيمي القرشي ، أحد الاجواد المشهورين في الجاهلية أدرك النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة ، سماه اليعقوبي بين حكام العرب في الجاهلية .

(٢) أي لا أحب نقضه وان دفع لي حمر النعم في مقابلة ذلك .

(٣) انظر سيرة ابن هشام ــ ١ ص ١٣٤ البداية والنهاية ــ ٢ ص ٢٩١ .

(٤) تحفة الأحوذي على الترمذي ــ ٢ ص ٣٩٢ .

(٥) انظر النظم الدبلوماسية للدكتور عز الدين فودة : ص ١٢٢ .

(٦) راجع سيرة ابن هشام ــ ١ ص ٤٣١ ، ٤٣٨ الحجة البالغة للدهلوي ــ ٢ ص ١٦٩ البداية والنهاية ــ ٣ ص ١٥٠ ، ١٥٨ .

وأنفسهم إلا من ظلم وأثم ، فإنه لا يوتغ (١) إلا نفسه وأهل بيته ... »
ثم ذكر ذلك بالنسبة لبقية اليهود (٢).

فما المانع أن يتعاهد المسلمون اليوم مع غيرهم على وفق هذه الاتفاقية التي تقرر حرية العقيدة والرأي ، وحرمة المدنية والحياة والمال ، وتحريم الجريمة ، وكأن هذا ميثاق لأمم متحدة.

وقد كان أول عمل سياسي عمله النبي ﷺ بعد الهجرة أن عاهد القبائل التي سكنت ما بين المدينة وساحل البحر مثل جهينة وبني ضمرة وغفار(٣) . وخرج النبي ﷺ زمن الحديبية في السنة السادسة للهجرة « ٦٢٨ م » ، حتى إذا كان ببعض الطريق قال: والذي نفسي بيده لا يسألوني خطة يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها (٤) . ثم تم صلح الحديبية بين الرسول ﷺ وقريش فاعتبر هذا الصلح نموذجاً فيما اشتمل عليه من شروط وأجل . وهو دليل قاطع على مؤاثرة النبي ﷺ السلم حيث قرر ألا قتال ولا حرب . وحرصاً على المعاهدة كان النبي ﷺ يأمر بكتابة جميع المحالفات والمعاهدات مع القبائل والملوك ، حرصاً على إثبات الاتفاق وتنفيذ شروط المعاهدة (٥) . وهذا هو ما يقرره القانون الدولي الذي يتطلب تسجيل الاتفاق في مستند مكتوب يوقع عليه ممثلو الدول المتعاقدة (٦)

---

(١) أي يهلك .

(٢) راجع سيرة ابن هشام ـ ١ ص ٥٠٣ الاموال : ص ٢٠٤ .

(٣) سيرة ابن هشام ـ ١ ص ٥٩١ .

(٤) نيل الاوطار : ٨ ص ٣٤ سنن أبي داود : ٣ ص ١١٣ .

(٥) انظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني ـ ١٤ ص ١٢ ، شرح السير الكبير ـ ٤ ص ٦٠

(٦) انظر القانون الدولي العام في وقت السلم للاستاذ الدكتور حامد سلطان : ص ١١ .

وقد أخبر الرسول عليه الصلاة والسلام عن حدوث صلح بين المسلمين والروم فقال : إن الروم سيصالحكم صلحاً آمناً (١) . وسار خلفاء النبي ﷺ على سيرته في عقد المعاهدات بحسب الحالة القائمة بينهم وبين أعدائهم ، فلم يكن بينهم صلح دائم لعدم توفر الاطمئنان من الطرفين ولاستمرار الحروب ومتابعة الاستعدادات . أما اليوم فمن الممكن القول بمشروعية معاهدة سلم دائم بين المسلمين وغيرهم ، ما دام أن المقصد الأصلي الدعوة الإسلامية يتحقق في مجاله الطبيعي عن طريق الدعاة والمرشدين . لهذا نجد الفقهاء بعد عصر الاجتهاد في دوره الذهبي وبعد تحقق الاستقرار والأمان يقررون بأن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم ، وأنه يصح عقد صلح دائم بدليل قوله تعالى : « فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا » (٢) ، وأيضاً فان النبي ﷺ لم يوقت عقد الصلح أو الهدنة بينه وبين اليهود لما قدم المدينة ، وإنما أطلقه من غير توقيت ماداموا كافين عنه غير محاربين له (٣) .

ومما تقدم من الأدلة السابقة نرى ألا مانع في الإسلام من أن تعقد اتفاقات متنوعة مع الأمم الأخرى لصيانة السلم الدائم إذا حسنت نية تلك الأمم في السلام والوفاء بالمعاهدة ، ولا مانع شرعياً أيضاً في ارتباط المسلمين بميثاق هيئة الأمم المتحدة ، ما دام الميثاق يهدف إلى تحقيق الأمن والطمأنينة، وتوفير الحريات العامة ، وإقامة مبادىء الحق والعدل والمساواة بين الناس، وذلك يشبه حلف الفضول الذي أقره الإسلام وأجاز الارتباط به (٤)،

---

(١) القسطلاني — ٥ ص ٢٣٢ .

(٢) النساء — ٩٠ شرح السير الكبير طبعة الجامعة — ١ ص ٩٨

(٣) زاد المعاد لابن القيم — ٢ ص ٧٤ .

(٤) راجع الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ٨٠ .

وحينئذ فتكون فكرة الأمن الجماعي مما تتفق مع مبادىء الاسلام . وقد وضحت هذه الفكرة المادة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة ، فقررت أن أول مقاصد الهيئة « حفظ السلام والأمن ، وتحقيقاً لهذه الغاية تتخذ الهيئة التدابير المشتركة الفعالة لمنع الأسباب التي تهدد السلم وإزالتها ، وتقمع أعمال العدوان وغيرها من وجوه الاخلال بالسلم »[١] .

إذن فالمعاهدات أصل عام مشروع في الإسلام حتى مع المشركين[٢] . وهي مطلوبة لتنظيم العلاقات السياسيــــة بين المسلمين وغيرهم ، بناء على الأصل الذي دعا إليه القرآن الكريم من أن العلاقات الانسانية قائمة على المودة والتعارف والتآلف ، بل إن المعاهدات تقصد أصلاً إذا كان فيها نشر دعوة الاسلام ، أو الدخول في السلم بمعاهدة صلح ، فقد كان في صلح الحديبية مصالح عظيمة ، فان الناس لما تقاربوا من المسلمين انكشفت محاسن الاسلام للذين كانوا بعداء عنه ، لا يعقلون محاسنه إلا بعد أن قاربوا المسلمين وخالطوهم[٣] . قال الشافعي : كانت الهدنة بين الرسول ﷺ وقريش عشر سنين ونزل عليه في سفره « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً »[٤] . قال ابن

---

(١) انظر المنظمات الدولية للدكتور محمد حافظ غانم ـ ص ١٨ .

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ـ ٢ ص ٨٨٢ . مما يدل على أن المعاهدات هي الأصل في الاسلام ماجاء في حاشية الطحطاوي على الدر المختار ـ ٢ ص ٤٣٧ . قال : شرط اباحة الجهاد شيئان : احدهما امتناع العدو عن قبول مادعي اليه من الدين الحق وعدم الامان وعدم العهد بيننا وبينه ، فالمعاهدات إذن هي الاصل والجهاد شرع على خلاف الاصل .

(٣) راجع فتح القدير ـ ٤ ص ٤٩٤ والمدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور ـ ص ٥٩

(٤) الفتح ـ ١

شهاب الزهري : فما كان في الاسلام فتح أعظم منه ... فلقد أسلم في سنين من تلك الهدنة أكثر ممن أسلم قبل ذلك (١) .

فهذا يدلنا على أن الاسلام يهدف إلى نشر دعوته أصالة بطريق سلمي لا بطريق القتال ، فانه لا يلجأ إليه إلا عند تعذر الوصول إلى نشر العقيدة بالوسائل السلمية نتيجة عناد الحكام وتعسفهم . فالحرب إذن ضرورة في ذاتها ، والضرورة تقدر بقدرها ، قال عليه الصلاة والسلام — فيما رواه البخاري ومسلم — : « لا تتمنوا لقاء العدو ، وسلوا الله العافية ، فإذا لقيتموهم فاثبتوا واذكروا الله كثيراً » (٢) . أليس هذا يدل على أن الحرب ضرورة ، وأن الاسلام دين أمن وسلام ، يكره إراقة الدماء ، ويبغض إزهاق الأرواح . والمعاهدات أصل عام تنظم العلاقات الحرة بين المسلمين وغيرهم بحسب ماتقتضيه مصلحة السلم العام التي هي هدف من أهداف الاسلام في الكرة الأرضية ، وقد لاحظنا اليوم أن سياسة تشجيع التعاهد والتحالف هي التي تؤدي إلى دوام السلم .

المطلب الثاني — أنواع المعاهدات أو تصنيف المعاهدات :

المعاهدات بين المسلمين وغيرهم بحسب طبيعة العلاقات في الماضي ، إما دائمة أو مؤقتة ، ويحدد ذلك طرف المعاهدة وليس موضوعها .

فالمعاهدة الدائمة : هي عقد الذمة ، وهو العقد الذي يحصل بين السلطة المسلمة وأهل الكتاب ونحوهم ، أو ما عدا المسلمين عموماً (في رأي البعض) مقابل دفع ضريبة شخصية للتمتع بالحماية والاعفاء من بعض الواجبات في دار الاسلام .

---

(١) الأم ــ ٤ ص ١١٠ فتح الباري ــ ٧ ص ٣٥٥ .
(٢) راجع شرح العيني على البخاري ــ ١٤ ص ٢٧٣ .

والمعاهدة المؤقتة : إن كانت مع عدد محصور فهو الامان كما عرفنا ، وان كانت مع عدد غير محصور إلى غاية محددة فهي الهدنة (وتسمى الموادعة والمعاهدة والمسالمة والمهادنة) وهي لغة : المصالحة ، وشرعاً: مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض أو غيره ، سواء فيهم من يقر على دينه ومن لم يقر [١] . وبعبارة أوجز : هي صلح يقع بين زعيمين في زمن معلوم بشروط مخصوصة . والاصل فيها قوله تعالى : « فأتموا اليهم عهدهم إلى مدتهم » وقوله : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها » أي إن مالوا الى المسالمة وهي طلب السلامة من الحرب فسالمهم واقبل ذلك منهم .

ويلاحظ أن هذه التعريفات للمعاهدات متمشية مع اصطلاح الفقهاء بأن الاصل في العلاقات مع غير المسلمين هي الحرب ، ونحن قد انتهينا الى أن الدنيا دار واحدة ، وأن الاصل هي السلم . ولذلك نرى أن التعاريف السابقة تظل صحيحة في حالة نشوب الحرب مع عدو ، ثم إنهاء الحرب بها ، فهي معاهدات حرب . فاذا ماعاد السلام فللمسلمين تنظيم علاقاتهم مع غيرهم على أساس آخر من عقد المعاهدات بحيث يتمشى مع الاصل الذي رجحناه وهو السلم ، ولو كانت المعاهدة بصفة الدوام إذا سار نشر الدعوة الاسلامية في طريقه الطبيعي ، كما قلنا في مشروعية المعاهدات وبدون وجود معارضة ، إذ من الجائز شرعاً عقد معاهدات بغرض حسن الجوار والصداقة والتجارة ، أو أي نوع من أنواع التعاقد الدولي لاقرار السلم وتبادل المنافع [٢] .

---

(١) راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٩٢ البدائع : ٧ ص ١٠٨ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٩٠ شرح الحاوي : ٤ ق ٣١ ، التجريد : ٤ ص ٢٤٢ البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٦ .

(٢) راجع الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ١٠٩

وتصنيف المعاهدات في القانون الدولي له طرق مختلفة إما بحسب موضوعها أو طريقة نفاذها أو تاريخ عقدها أو مدى تطبيقها الزمني وليس لذلك ثمرة علمية . وهناك تصنيفان يتميزان بطابع فقهي :

(١) التمييز بين المعاهدات الشارعة ، والمعاهدات التعاقدية . فالاولى تتوخى وضع قاعدة قانونية ، والثانية : عقود قانونية ذات صفة ذاتية تتضمن تعهد الدول الموقعة بالقيام بصورة متبادلة بالتزامات مختلفة

(٢) التمييز بين المعاهدات الثنائية والمعاهدات الجماعية أو المتعددة الاطراف . وهو مبني على ناحية شكلية تتعلق بعدد الدول المتعاقدة . مثل معاهدات الصلح التي أعقبت الحروب الحديثة ، ثنائية كانت المعاهدة أو متعددة الاطراف ، كمعاهدة الصلح مع إيطاليا سنة ١٩٤٧ ، ومعاهدة الصلح مع اليابان سنة ١٩٥١ التي وقعتها دول متعددة (١) .

وتصنيف المعاهدات الذي ذكرناه في الاسلام مبني إما على أساس زمن المعاهدة أو على أساس عدد أطرافها .

المطلب الثالث — موجبات نقض المعاهدة وأثر الحرب في ذلك

المعاهدات عرضة للالغاء بالقتال وغيره . فقد تنقض المعاهدة من قبل المسلمين ، وقد تنقض من قبل غيرهم . وانتهاء المعاهدة بناء على رغبة أحد الاطراف المتعاقدة في التحلل من أحكامها يسمى نقضاً .

(أ) نقض المعاهدة من الجانب الاسلامي : الاصل أن المعاهدة تظل نافذة يلزمنا الوفاء بها حتى تنقضي مدتها أو ينقضها العدو . قال تعالى :

(١) القانون الدولي العام للدكتور علي أبو هيف — طبعة ١٩٥٩ : ص ٢٦٦

« يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود »(١) وقال الرسول : « المسلمون عند شروطهم » رواه الحاكم عن أنس وعائشة (٢) . فلو مات الإمام الذي عقد الهدنة مثلا أو عزل لم ينتقض العهد ، وعلى من بعده الوفاء به ، لأن العقد السابق كان باجتهاد فلم يجز نقضه باجتهاد آخر كما لم يجز للحاكم نقض أحكام من قبله باجتهاد ، وذلك لاتمام علي عليه السلام ما عقده لأهل نجران (٣) .

هذا هو الأصل في المعاهدات المؤقتة . أما المعاهدة الدائمة فقد اتفق الفقهاء على أنه ليس للجانب الإسلامي نقضها إذا رأوا المصلحة في ذلك ، لأن المعاهدة الدائمة عقد لازم لا يحتمل النقض ، فلا يجوز الامام أن ينبذ إلى المعاهدين (٤) ، ولأنه إذا طلب غير المسلمين عقد الذمة وجب العقد لهم فلم ينقض لخوف الخيانة بخلاف الهدنة ، إذ لو وقعت خيانة من الذميين أمكن استدراكها ، لأنهم خاضعون للسلطة الإسلامية ، فلا يخشى الضرر الكثير من نقضهم بخلاف أهل الهدنة ، فإنه يخاف منهم الإغارة على المسلمين وإنزال الضرر بهم (٥) . وأما آية « وإما تخافن من قوم فانبذ إليهم على سواء » فهي في أهل مهادنة ، لا أهل جزية ، كما قال الشافعي رضي الله عنه فلا ينبذ عقد الذمة . وقد ترتب على ذلك أنه لو نقض بعض أهل الذمة لم ينقض عهد الباقين بخلاف الهدنة(٦) قال النووي : ولا ينبذ عقد الذمة

---

(١) المائدة ـ ١

(٢) عائشة هي بنت أبي بكر الصديق ، من قريش ، أفقه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين والادب ، تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الثانية بعد الهجرة فكانت أكثرهن رواية للحديث ، توفيت سنة (٥٨ هـ) .

(٣) المغني ـ ٨ ص ٤٦٢ البحر الزخار ـ ٥ ص ٤٥٠ ، ٤٥٥ ، مغني المحتاج ـ ٤ ص ٢٦١ .

(٤) البدائع ـ ٧ ص ١٠٩ فتح القدير ـ ٤ ص ٣٥٢ ـ الام : ـ ٤ ص ١٠٨ شرح الحاوي ـ ٤ ق ٣٥ .

(٥) المهذب ـ ٢ ص ٢٦٣ المغني ـ ٨ ص ٤٦٣ .

(٦) انظر المغني ـ ٨ ص ٤٦٣ أسنى المطالب ـ ٢ ق ١٥ من باب الجهاد .

بتهمة (أي بمجردها) ، عند استشعار الامام خيانتهم بخلاف الهـــدنة ، لأن عقد الذمة آكد من عقد الهدنة ، لأنه مؤبد ولأنه عقد معاوضة (١) .

ولكن لا بد في نقض المعاهدة المؤقتة من وجود دلالة على الخيانة . قال الشافعي رضي الله عنه : فان قال الإمام : أخاف خيانة قوم ولا دلالة على على خيانتهم من خبر ولا عيان فليس له ـ والله تعالى أعلم ـ نقض مدتهم إذا كانت صحيحة لأن معقولاً أن الخوف من خيانتهم الذي يجوز به النبذ إليهم لا يكون إلا بدلالة على الخوف (٢) .

وإذن : فنقض المعاهدة المؤقتة من أمان وهدنة خاضع لتقدير الحاكم المسلم ، فإذا خيفت خيانة المعاهد فللحاكم نقض عهده لقوله تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين » (٣) أي أنه كلما خاف الإمام الخيانة والنكث من قوم معاهدين بأمارات تدل على ذلك بقول أو عمل فيطرح إليهم العهد ، ويخبرهم إخباراً مكشوفاً بيناً أنه قطع ما بينه وبينهم ، بحيث يستوي الجميع في معرفة ذلك ، أي أنه يوجه لهم إنذارا بانتهاء المعاهدة ، ولكن لا يناجزهم الحرب وهم على توهم بقاء العهد فيكون ذلك خيانة والخيانة حرام (٤) ،

---

(١) مغني المحتاج ـ ٤ ص ٢٦٢ التجريد ـ ٤ ص ٢٦٠ . وفي رأينا أن عقد الذمة ليس عقد معاوضة وإنما يكون دفع ضريبة الجزية كسائر الضرائب المفروضة على المواطنين من مسلمين وغيرهم .

(٢) الام ـ ٤ ص ١٠٧ .

(٣) الأنفال ـ ٥٨

(٤) راجع تفسير الكشاف ـ ٢ ص ٢١ تفسير الطبري ـ ١٠ ص ٢٧ أحكام القرآن لابن العربي ـ ٢ ص ٨٦١ أحكام القرآن للجصاص ـ ٣ ص ٦٧ ، تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة : ص ١٦ .

هذا هو مقصود الآية فهل اتفقت آراء الفقهاء على ذلك ؟

اشترط جمهور الفقهاء عدم وجود ضرر في الأمان كما مر معنا. ولم يطلبوا حصول المصلحة كما شرط الحنفية . وبناء على هـذا فللامام أن ينبذ عقد الأمان إذا حصل ضرر للمسلمين ، بأن ظهرت مقاصد سيئة للمستأمن في رأي الجمهور ، أو إذا لم تتوافر المصلحة في رأي الحنفية . وسحب الأمان قبل انتهاء مدته إذا اقتضى ذلك أمن دار الإسلام ، أو مصلحة المسلمين بحسب الرأيين ، يشبه ما يسمى بالإبعاد في النظم الحالية. والإبعاد هو الأمر الصادر إلى الأجنبي بمغادرة إقليم الدولة [١] .

أما المهدنة فقد أجمع الفقهاء على عدم جوازها إلا لمصلحة للمسلمين [٢] لكنهم اختلفوا في اشتراط بقاء هـذه المصلحة ، فجمهور الفقهاء اكتفوا باشتراط وجود المصلحة وقت العقد فقط ، أما الحنفية فإنهم تطلبوا بقاء المصلحة ما دام العقد باقياً .

فإذن لا ينقض الصلح أو المهدنة عند الجمهور إلا إذا وجدت خيانة أو غدر من العدو بقيام أمارات تدل على ذلك ، وإلا فيجب الوفاء لهم بالعهد ، كما هو مقتضى آية النبذ السابقة « وإما تخافن من قوم خيانة ... » الآية . والخوف : ما كان بالدلائل التي يستدل بها الإمام على نقضهم كما

---

(١) راجع القانون الدولي الخاص للدكتور أحمد مسلم ـ ص ٣٣٧ أصول القانون الدولي للاستاذين حامد سلطان وعبد الله العريان ـ ص ٣٦١ .

(٢) انظر فتح القدير ـ ٤ ص ٢٩٣ ، المحيط ـ ٢ ص ٢٧٣ ب ، حاشية الدسوقي ٢ ص ١٩٠ بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٥ الخرشي الطبعة الاولى ـ ٣ ص ١٧٤ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦٠ المغني : ٨ ص ٤٦١ البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٦ المحرر : ٢ ص ١٨٢ الافصاح : ص ٣٩١ .

قال البويطي صاحب الشافعي (١) . فإذا لم تظهر أمارة يخاف بسببها لم يجز نبذ العهد ، ولا اعتبار بالوهم المجرد . وإذا قيل : إن الخوف ظن لا يقين فيه فكيف يجوز نقض العهد معه ؟ قلنا : إن المراد هو ظهور آثار الخيانة من العدو (٢) .

والصحيح عند الشافعية أنه لا بد في نقض العهد في هذه الحالة من حكم الحاكم بالنقض ، لأنه يحتاج إلى نظر واجتهاد . فالنقض عندهم لا يكون إلا بأمرين : بظهور أمارة تدل عليه ، أو بصدور حكم من من الإمام بالنقض (٣) .

وأما الحنفية فإنهم يجيزون للامام نقض الهدنة والأمان ، كلما رأى في ذلك مصلحة المسلمين نبذ العهد (٤) . واستدلوا بآية النبذ « وإما تخافن .. »(٥) وبأن النبي ﷺ كان يعطي الأمان ثم كان ينبذه ، وقد أجمعت الصحابة على جوازه ، والرسول عليه السلام نبذ المواعدة التي كانت بينه وبين أهل مكة ، والمصلحة لما تبدلت كان النبذ جهاداً ، وإيفاء العهد ترك الجهاد صورة ومعنى (٦) .

---

(١) الام ــ ٤ ص ١٠٧ ، والبويطي هو يوسف بن يحيى القرشي ، أبو يعقوب البويطي صاحب الامام الشافعي ، وواسطة عقد جماعته قام مقامه في الدرس والافتاء بعد وفاته وهو من أهل مصر نسبته إلى بويط (من أعمال الصعيد الادنى) توفي سنة ٢٣١ هـ .

(٢) راجع تفسير الطبري ــ ١٠ ص ١٨ تفسير القرطبي ــ ٨ صـ ٣١.

(٣) انظر شرح الحاوي ــ ٤ ق ٣٥.

(٤) شرح السير الكبير ــ ٤ صـ ٧ وما بعدها ، ١ صـ ١٧٦ البحر الرائق ــ ٥ صـ ٨١ المحيط ــ ٢ ق ٢٢٦ .

(٥) الانفال ــ ٥٨ .

(٦) فتح القدير ــ ٤ ص ٢٩٤ والمراجع السابقة رقم ٤ .

وهذا المذهب يشبه في فقه القانون الدولي مايقرره البعض مثل أوبنهايم من أن كل معاهدة غير محدودة الأجل ، ولا تحوي شرطاً صريحاً يبيح الانسحاب منها في وقت معين ، تحمل في ثناياها شرطاً ضمنياً لوجوب استمرار التقيد بها ، مؤداه بقاء الأوضاع على حالها . فإذا تغيرت الأوضاع بحيث يصبح التمسك بالمعاهدة ضاراً ببقاء أو تقدم المصالح الحيوية لأحد أطرافها، كان لهذا الطرف أن يسعى للتحرر من التزاماته في هـــذه المعاهدة . والثابت الآن عملاً هو أنه في إمكان الدولة أن تنسحب من معاهدة مرتبطة بها ، إذا استدعى ذلك تغير الظروف المحيطة بها فيا يهدد كيانها أو رقيها الضروري(١) .

وهذا هو المعروف بنظرية الظروف الطارئة التي يجوز بمقتضاها فسخ العقد من جانب واحد .

وعلى كل حال فإننا نرى أن مذهب الحنفية رغم تحاشيه الغـــدر والخيانة ، بإعلان العدو بالنقض ، وبإعلان أسبابه وما ينطوي عليه بقاء العهد من الضرر ، حتى يقتنع بعدالة التصرف رغم ذلك ، فإن فيه خروجاً على الأصل الذي قررناه في المعـاهدات : وهو وجوب الوفاء بهـا ما لم تنته مدتها أو ينقضها العدو ، وهو مأخوذ من صريح آيات القرآن الكريم .

ثم إنه إذا كانت الموادعة ابتداء لمصلحة المسلمين فمن أين لا تستمر إلا كذلك ؟ فالمقرر فقهاً أنه يغتفر في الاثناء ما لا يغتفر في الابتداء . وفي هذا المذهب إهدار للقيد في آية « وإما تخافن » وهو لا يستقيم مع آية « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » وآية « فأتموا إليهم عهدهم » .

---

(١) راجع بريرلي :ص ٢٥٦ وما بعدها ، القانون المقارن للدكتور عبد المنعم البدراوي: ص ١٧٨ أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٨٨ وما بعدها ، القانون الدولي العام للدكتـور جنينة : ص ٤٥٧ .

وأما أن الرسول ﷺ نبذ الموادعة بينه وبين أهل مكة ، فهذا يمكن حمله على ما ارتآه الجمهور من أن ذلك كان لخوف الخيانة ونقض العهد ، وذلك ما كان فعلاً فقد نقض بعض قريش العهد ولم ينكر عليه غيره إنكاراً يعتد به ولم يعتزل داره ، فنزاهم رسول الله ﷺ عام الفتح(١).

قال الكمال بن الهمام : وأما استدلاله (أي شارح الهداية) بأنه ﷺ نبذ الموادعة التي كانت بينه وبين أهل مكة فالأليق أن يجعل دليلاً فيما يأتي في قوله : « وإن بدءوا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ إليهم إذا كان باتفاقهم لأنهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة إلى نقضه » . وإنما قلنا هذا : لأنه عليه الصلاة والسلام لم يبدأ أهل مكة ، بل هم بدءوا بالغدر قبل مضي المدة فقاتلهم ولم ينبذ إليهم ، بل سأل الله تعالى أن يُعمي عليهم حتى يبغتهم . هذا هو المذكور لجميع أصحاب السير والمغازي(٢) . ومما يؤيد رأي ابن الهمام هذا ما ذكر موسى بن عقبة (٣) أن أبا بكر قال : يا رسول الله : ألم تكن بينك وبينهم مدة ؟ . قال : ألم يبلغك ما صنعوا ببني كعب (٤) ! .

---

(١) الام — ٤ ص ١١٠ .

(٢) راجع فتح القدير — ٤ ص ٢٩٤ .

(٣) هو موسى بن عقبة بن أبي عياش الأسدي بالولاء عالم بالسيرة النبوية،من ثقات رجال الحديث له « كتاب المغازي » — توفي سنة ١٤١ هـ .

(٤) فتح القدير — ٤ ص ٢٩٥ ، مخطوط السندي — ٨ ق ٤٢ ، الخراج ص ٢١٣ قارن الشرع الدولي للدكتور الارمنازي : ص ٧٨ فانه اعتبر رأي الأحناف هو قول الفقهاء المسلمين ، وقرر بناء على ذلك أن الحكم الاسلامي في نقض العهد هو معيار تحقق مصلحة المسلمين دون مراعاة خوف الخيانة في الغالب . ونحن نخالف ذلك ونعتبر أن الاصل في نقض العهد هو وجود الخيانة أو أمارة عليها ، وأما تغير المصلحة فلا يبرر النقض إلا في حالة الظروف القاهرة وتغير الاحوال العادية .

ولو سرنا مع منطق ومعقول الحنفية لضعف شأن المعاهدات ، والإسلام يترفع عن أن يسير في فلك مفاهيم الدول الحاضرة ونظرتها إلى المعاهدات في ضوء المصلحة الخاصة ، فإن الوفاء بالعهد الذي يحافظ على السلام مقصد خاص قائم بذاته ، وهو في ذاته مصلحة إسلامية ، وقوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (١) يدل على أن السلم مقصود لذاته ؛ لأن المعنى : فإن طلبوا الدخول في معاهدة مع المسلمين أجيبوا لطلبهم .

لكل هذا نرى ضرورة الأخذ برأي جمهور الفقهاء لما فيه من توفيق بين الآيات القرآنية كلها ، وبالذات حتى لا نهمل ـ كما أشرنا ـ مقتضى قوله تعالى: « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء » (٢)، فالنبذ مقيد بخوف الخيانة مع وجود أمارة تدل على ذلك . هذا مع ملاحظة أن حكم الحنفية مستمد من الواقع ، وأنه قام على مجرد قياس فقهي . ومع ذلك فإن الأحناف كما قلنا لا يقرون نبذ العهد عند تبدل المصلحة،ولا يجيزون مناجزة الخصوم إلا بعد إعلامهم بفسخ العقد وأسباب ذلك ، ومضي مدة كافية يتمكن فيها المسؤولون من إنفاذ الخبر إلى أنحاء البلاد ؛ لأن ذلك أنفى للغدر، وهذا هو حقيقة النبذ . جاء في المغرب : نبذ الشيء من يده: طرحه ورمى به ، ونبذ العهد : نقضه وهو من ذلك لأنه طرح له . فالنبذ : هو إعلام الخصم بنقض العهد حتى يكون على علم بذلك منعاً للغدر والخيانة (٣) لأن

---

(١) الأنفال ـ ٦١

(٢) الأنفال ـ ٥٨ .

(٣) راجع فتح القدير والعناية ـ ٤ ص ٢٩٤ وما بعدها ، مخطوط السندي ـ ٨ق ٤١ المهذب ـ ٢ ص ٢٦٣ بجيرمي المنهج (التجريد) ـ ٤ ص ٢٦٠ المغني ـ ٨ ص ٤٦٣ .

مبدأ الإسلام العام — فيما رواه أبو داود — عن سليم بن عامر رجل من حمير[1] : « في العهود وفاء لا غدر »[2] ، وبما أن الإسلام يحرم الغدر فيكون النبذ لازماً حتى لا يؤخذ الأعداء على غرة أو غفلة،وإذن فلا يطالب النبذ عند نقض العدو نفسه العهد ، وبذلك يظهر أن مذهب الحنفية ليس فيه ضرر كبير ، وقد قلنا سابقاً : إنه قريب الشبه بمذهب الجمهور إلا في التوسع بمفهوم المصلحة . ولحرص الإسلام على مبدأ الوفاء بالعهد وتحريم الخيانة مع العدو ، تساءل ابن العربي كيف يجوز نقض العهد مع خوف الخيانة ، والخوف ظن لا يقين معه فكيف يسقط يقين العهد بظن الخيانة ؟ رد على ذلك من ناحيتين :

أولاً — ان الخوف هنا بمعنى اليقين ، كما يأتي الرجاء بمعنى العلم كقوله تعالى : « لا ترجون لله وقارا »[3] .

ثانياً — إنه إذا ظهرت آثار الخيانة ، وثبتت دلائلها وجب نبذ العهد، لئلا يوقع التمادي عليه في الهلكة ، وجاز إسقاط اليقين هنا بالظن للضرورة. وإذا كان العهد قد وقع فهذا الشرط عادة وإن لم يصرح به لفظاً[4] . وقد سار النبي ﷺ إلى أهل مكة عام الفتح لما اشتهر منهم نقض العهد من غير أن ينبذ إليهم .

وإذا كان المعاهدون ببلاد الإسلام ونبذ إليهم الإمام فيجب عليه أن ينذرهم ويبلغهم المأمن ، والمعتبر في إبلاغ المأمن أن يمنعهم من المسلمين ومن أهل عهدهم ويلحقهم بدارهم ولو في أدناها . ويرى الشافعية أنه إن كان له مأمنان

---

(١) هو سليم بن عامر الجبائري . تابعي مشهور على التحقيق ذكره ابن سعد في الطبقة الثالثة قال : وكان ثقة قديماً ، توفي سنة (١٣٠ هـ)

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ١١٠ — ١١١ .

(٣) نوح : ١٣

(٤) أحكام القرآن لابن العربي — ٢ ص ٨٦٠

فعلى الإمام إلحاقه بحيث كان يسكن منها ، وإن كان له بلدا شرك كان يسكنها ألحقه الإمام بأيهما شاء الإمام[١] . وقد سبق بحث ذلك في طرق بدء الحرب[٢] .

وهذه درجة من الإنصاف قصر عنها أهل زماننا ، مع ما عندهم من حقوق الدول وقواعد الحرب ، فإن دول العصر تبدأ بالهجوم وسائر أعمال الاعتداء ، حالما تعلن الحرب بدون أن تكون مجبرة على الانتظار بعد الإعلان ، حتى إن بعضها تهاجم قبل إعلان الحرب بصورة رسمية[٣] .

ب — نقض المعاهدات من الجانب غير الاسلامي :

تحدثت عن الأحوال النادرة لنقض المعاهدات من قبل المسلمين كطرف في المعاهدة ، وأتحدث هنا عن نقض المعاهدات من جانب الطرف الآخر في المعاهدة مفصلاً الكلام في كل معاهدة أو عقد على حدة .

أولا — نقض الذمة :

هنالك أمور تنقض بها الذمة إذا ارتكبها الذمي في دار الإسلام.

(١) مخالفة مقتضى العهد : يرى مالك والشافعي وأحمد والشيعة الإمامية والزيدية والإباضية : أن عهد الذمي ينتقض بمنعه أداء الجزية[٤]، أو

---

(١) الام — ٤ ص ١١١ .

(٢) راجع حاشية ابن عابدين — ٣ ص ٣١٠٢ ، الأم : ٤ ص ١١١ . المدونة : ٣ ص ١١ مخطوط السندي — ٨ ق ٤٢ ، مخطوط شرح الحاوي — ٤ ق ٣٥ منح الجليل — ١ ص ٧٣٢ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦٢ .

(٣) الاستاذ فارس الخوري — تقديم كتاب الشرع الدولي في الاسلام : ص م .

(٤) أي باظهاره عدم المبالاة بها .

امتناعه من إجراء أحكام الإسلام إذا حكم بها حاكم مسلم ، أو بالاجتماع على قتال المسلمين(١) .

ويرى الحنفية أنه لا ينتقض عهدهم بذلك إلا أن يكون لهم منعة يحاربون بها المسلمين ، ثم يلحقون بدار الحرب ، أو يغلبون على موضع فيحاربوننا إثر ثورة علينا(٢).

استدل الجمهور على رأيهم أولاً بأن كل عقد إذا لم يتحقق مقتضاه فإنه ينقضي ، والقاعدة الشرعية كما قال القرافي : إنا لا نبطل عقداً من العقود إلا بما ينافي مقصود ذلك العقد ، دون ما لا ينافي مقصوده وإن كان منهياً عن مقارنته معه (٣) .

ثانياً — إن المقصود من عقد الذمة هو أن يأمنهم المسلمون بخضوعهم للسلطة الحاكمة ، فإذا امتنعوا من إجراء أحكام الإسلام عليهم ، فقد خرجوا عن طاعة الحاكم وأخلوا بالأمن ، فكان لزاماً القول بنقض عهدهم والنبذ إليهم .

---

(١) المدونة : ٣ ص ٢١ ، مختصر ابن الحاجب ـ ق ٤٨ ، حاشية الدسوقي ـ ٢ ص ١٨٨ وما بعدها ، الخرشي ، الطبعة الثانية ـ ٣ ص ١٤٩ ، الفروق ، طبعة الحلبي ـ ٣ ص ١٣ ، الأم ـ ٤ ص ١٠٩ ، مغني المحتاج ـ ٤ ص ٢٥٨ المهذب ـ ٢ ص ٢٥٧ المغني ـ ٨ ص ٥٢٥ المحرر ـ ٢ ص ١٨٧ . أحكام أبي يعلى ـ ص ١٤٥ مخطوط سراج الظلمة في شرح حقوق أهل الذمة : ق ٢٨ الانتصار ـ ص ١٣٣ الشرح الرضوي ـ ص ٣٠٥ الروضة البهية ـ ١ ص ٢١٩ المختصر النافع ص ١١١ البحر الزخار ـ ٥ ص ٤٦٤ شرح النيل ١٠ ص ٤١١ ـ ٤١٢ .

(٢) فتح القدير ـ ٤ ص ٣٨١ وما بعدها ، مجمع الانهر ـ ١ ص ٥١٩ ، الحاوي القدسي : ق ١٢٠ ب .

(٣) راجع الفروق القرافي ، طبعة الحلبي ـ ٣ ص ١٢ .

واستدل الحنفية أولاً بأن أساس عقد الذمة الذي قبله الشخص هو التزام الجزية لا أداؤها ، والالتزام باق ، وهو ما تعنيه الآية الكريمة : « حتى يعطوا الجزية .. » أي يلتزموها ؛ قال أبو حنيفة : لا يكون منعهم من مال الجزية والصلح نقضاً لأمانهم لأنه حق عليهم ، فلا ينتقض العهد بمنعهم منه كالديون[1].

والأصل عند الحنفية في هذا : أن كل ما صدر من ذمي ، واحتمل أن يؤول لغير النقض لا ينقض به عقد الذمة ، وسوف نبين في عقد الذمة أن الجزية ليست أصلاً عاماً فيه ، وإنما هي ضريبة نظير منافع كثيرة ، وتسقط عن الشخص بأمور عديدة ، مما يقوي القول بعدم النقض ، وإنما يلجأ إلى وسائل الإلزام المقررة بالنسبة لكل المواطنين عند امتناعهم عن القيام بواجباتهم .

ثانياً — إن من امتنع من إجراء أحكام الإسلام عليه بدون منعة وشوكة يستطيع الحاكم أن يخضعه لسلطته ، ويجري عليه الأحكام المذكورة[2]، فإذا كانت عند الممتنع قوة على استمرار الخروج على الأحكام ، وامتنع في مكان بحيث يشكل خطراً على المسلمين ، فحينئذ يصبح العقد بلا فائدة وهو دفع شر الحرب .

وقد ذهب إلى رأي الحنفية المزني من الشافعية ، قال في الحاوي : وإذا امتنعوا من بذل الجزية بعد التزامها فيجبرون على أدائها ، لأنهم التزموا ذلك بعقد الذمة ، فلا حاجة بنا إلى نبذه إليهم ، وإلحاقهم بدار الحرب

---

(١) الاحكام السلطانية للماوردي — ص ٤٨ .

(٢) فتح القدير — ٤ ص ٣٨٢ .

فيزيدوا في عدونا (١). وهذا رأي وجيه لأن الذمي مواطن وجزء من الوطن الإسلامي ، وهو مما ينبغي ترجيحه كما سنعرف قريباً ، لأن الأصل العام في عهد الذمي هو عدم النقض لأنه مؤبد ، وكأن مذهب الحنفية كما أرى يعتبر الممتنع عن إجراء أحكام الإسلام في حكم البغاة المسلمين الذين خرجوا على السلطة الحاكمة ، وعلى ولي الأمر أن يستعمل سلطته ليرد الممتنع إلى ما كان عليه من الخضوع باعتبار ذلك من المسائل الداخلية .

وأما ماذهب اليه الجمهور فهو يتمشى مع المنطق الحرفي للعقود المدنية ، لذلك نرى أن يفوض الامر إلى رأي الحاكم فيستعمل الحكمة والسياسة ، ويراود الشخص الممتنع عن تطبيق أحكام الاسلام على العودة إلى تنفيذ مقتضى العقد ، فإن أبى ألزم بمقتضى العقد بمختلف وسائل الالزام ، إلا أن يكون الامتناع عن الجزية طريقاً للتحلل من العقد كله، وليس لمجرد الامتناع عن الأداء . فحينئذ يكون هو الذي اختار فسخ العقد قال مثلا خسرو من الحنفية في القول بعدم نقض الذمة بالامتناع عن الجزية: فيه إشكال لأن الامتناع عن الجزية تصريح بعدم أدائها كأنه يقول : لا أعطي الجزية بعد هذا . وظاهره أنه ينافي بقاء الالتزام ، اللهم إلا أن يراد بالامتناع تأخيرها والتعلل في أدائها ولا يخفى بعده (٢) .

٢ ــ ارتكاب بعض المخالفات :

لو زنى ذمي بمسلمة أو أصابها بنكاح ، أو دل أهل الحرب على عورة المسلمين (٣) أو كاتبهم بأخبار المسلمين ، أو آوى جاسوساً من الحربيين،

---

(١) انظر شرح الحاوي : ٤ ق ٢٧

(٢) درر الحكام ــ ١ ص ٢٩٩

(٣) أي خلل بسبب ضعف أو غيره . أي أن العورة هي الموضع المنكشف الذي لاحارس عليه .

أو فتن مسلما عن دينه أو قتله عمداً ، أو قذف مسلماً أو دعاه الى دينهم أو قطع الطريق عليه ، أو طعن في الإسلام أو القرآن ، أو سب الله ، أو ذكر رسول الله ﷺ أو غيره من الانبياء بسوء مما لا يتدينون به[1] وفعلوا ذلك جهرا .

ففي هذه المسائل اختلاف الفقهاء : فمذهب الشافعية في الأصح والمذهب الامامي في رأي عندهم : إن شرط على أهل الذمة انتقاض العهد بهذه المسائل المذكورة انتقض لمخالفة الشرط ولحوق الضرر بالمسلمين وإلا فلا ينتقض[2] . واستدلوا على ذلك بما يأتي :

(١) قال تعالى في سورة براءة : « إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا اليهم عهدهم إلى مدتهم[3] » وهذا نص عام في كل ماشرط عليهم ، ومفهومه أنهم متى أخلوا بشيء مما شرط عليهم انتقض عهدهم .

(٢) قال علي كرم الله وجهه : لئن عشت لنصارى بني تغلب لأقتلن المقاتلة . ولأسبين الذرية ، فإني كتبت الكتاب بينهم وبين رسول الله ﷺ على أن لاينصروا أولادهم . يدل هذا على نقض عهدهم إذا أخلوا بما شرط عليهم .

(٣) روي عن عمر رضي الله عنه أن ذميا نخس بغلاً عليه مسلمة فوقعت فانكشفت عورتها فأمر بصلبه في ذلك الموضع . وقال : إنما

---

(١) مايتدينون به : مثل قولهم عيسى ابن الله . ومحمد ليس بنبي أو لم يرسل أو لم ينزل عليه القرآن أو عيسى خلق محمدا ، فهذا نقرهم عليه سياسيا لان الله تعالى أقرهم على مثله ، ولكن يعزرون التعزير البليغ (راجع الخرشي ، الطبعة الثانية — ٣ ص ١٤٩) .

(٢) الأم — ٤ ص ١٠٩ ، ١٢٦ ، ٢٠٥ شرح الحاوي — ٤ ق ٢٧ ، مغني المحتاج — ٤ ص ٢٥٨ المهذب — ٢ ص ٢٥٧ الروضة البهية — ١ص ٢١٩ .

(٣) التوبة — ٤

عاهدناهم على إعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون (١) . ولعل هذه القصة غير صحيحة لأن العقاب لا ينطبق على مثل هذا الفعل الصادر من الذمي .

(٤) قصة قتل كعب بن الأشرف (٢) طاغية اليهود ، فقد أمر الرسول ﷺ بقتله لأنه هجا النبي وسبه وكان يشبب بنساء المسلمين وكان عاهد الرسول ألا يعين عليه أحداً ، ثم جاء مع أهل الحرب معيناً عليه (٣) .

ومذهب الجمهور من مالكية وحنابلة وإمامية وزيدية وإباضية في أصح الأقوال لديهم : أن أمان المعاهد ينتقض بالمسائل السابقة سواء شرط عليهم

---

(١) الروض النضير — ٤ ص ٢٤٦ مجمع الزوائد — ٦ ص ١٣ .

(٢) هو كعب بن الاشرف الطائي ، من بني نبهان — شاعر جاهلي ، كان سيداً في أخواله ، لم يسلم ، وأكثر من هجو النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، وتحريض القبائل عليهم وايذائهم والتشبيب بنسائهم . أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله ، فقتله خمسة من الانصار في ظاهر حصنه سنة (٣) هـ .

(٣) انظر صحيح البخاري — ٤ ص ٦٤ شرح مسلم — ١٢ ص ١٦٠ السيرة الحلبية — ٣ ص ١٧٠ الروض الانف للسهيلي — ٢ ص ١٢٣ . وينبغي أن نلاحظ هنا أن هناك فرقاً بين القتل غيلة والقتل غدراً فالغدر إنما يكون مع غدر أو أمان والغيلة المشروعة لاتكون مع واحد منها وإذا كانت الغيلة مشروعة فالغدر ممنوع . فليس لاحد أن يقول إن الاسلام يبيح الغدر وقد قال رجل بمجلس علي رضي الله عنه إن كعب قتل غدراً فرأى علي أن هذه عظيمة لاتغتفر وأمر بالرجل فضربت عنقه في كلمته هذه (شرح مسلم : ١٢ ص ١٦١) .

والاغتيال جائز في الاسلام لفرد من أفراد العدو بعيد عن ميدان القتال مادام متمرداً في العداوة مبالغاً في العدوان ، وهذا لايكون إلا في ظروف كعب وابن أبي الحقيق ، وهو شبيه بما يسمى اليوم « بالاسقاط من حق حماية الشرائع » والاغتيال يشبه الجاسوسية مع أن خطرها عام .

ذلك أم لم يشرط (١) . واستدلوا على ذلك أولاً بما روي أن عمر رفع اليه رجل يهودي قد أراد استكراه امرأة مسلمة على الزنا ، فقال : ماعلى هذا صالحناكم ، وأمر به فصلب في بيت المقدس . وفي رواية أن نصرانياً استكره امرأة مسلمة على الزنا فرفع إلى أبي عبيدة بن الجراح (٢) فقال : ما على هذا صالحناكم وضرب عنقه (٣) . وهذا دليل الإمامية وابن تيمية على أن من زنى بمسلمة يقتل (٤) . ونحن نشك في صحة هذا الأثر لأن الصلب أو القتل ليس هو جزاء الزنا في كل الديانات ، فضلا عن أن الراوي مجهول .

ثانيا — إن ذلك فيه ضرر على المسلمين فأشبه الامتناع من بذل الجزية .

ثالثا — إن عقوبة هذه الافعال تستوفى على الذمي من غير شرط ، فوجب أن يكون لشرطها تأثير ولا تأثير إلا نقض العهد .

رابعا — روى مسلم أن النبي ﷺ قتل رجال بني قريظة وسبى ذراريهم لسبهم الرسول وتهديدهم إياه (٥) . وعن عكرمة : أن رجلا

---

(١) رسائل ابن عابدين — ١ ص ٣٥٢ الفروق ، طبعة الحلبي — ٣ ص ١٣ . الدسوقي — ٢ ص ١٨٨ الخرشي ، الطبعة الثانية — ٣ ص ١٤٩ لباب اللباب : ص ٧٣ حاشية البناني — ٣ ص ١٤٧ مخطوط سراج الظلمة — ق ٢٨ الاحكام السلطانية لابي يعلى : ص ١٤٢ المغني — ٨ ص ٥٢٥ الاختيارات العلمية — ص ١٩٠ الاموال : ص ١٧٨ . الانتصار — ص ١٢٨ وما بعدها . الشرح الرضوي : ص ٣٠٥ البحر الزخار — ٥ ص ٤٦٤ شرح النيل — ١٠ ص ٤٢٥ .

(٢) هو عامر بن عبد الله بن الجراح بن هلال الفهري القرشي ، الامير القائد ، فاتح الديار الشامية والصحابي ، أحد العشرة المبشرين بالجنة ، كان لقبه أمين الامة توفي بطاعون عمواس ودفن في غور بيسان سنة (١٨ هـ) .

(٣) الاموال : ص ١٨١ الخراج : ص ١٧٨ .

(٤) الطرق الحكمية : ص ١٨١ الانتصار : ص ١٣٣ .

(٥) شرح مسلم — ١٢ ص ٩١ ، ١٦١ زاد المعاد : ٢ ص ٧٢ ، ٩١ .

كانت له أم ولد ، وكانت تكثر الوقوع في رسول الله ﷺ والشتم له ، فينهاها فلا تنتهي ، فقتلها ، فرفع ذلك إلى رسول الله ﷺ فأهدر دمها . وكذلك قتلت عصماء اليهودية لشتمها رسول الله ﷺ . قال أبو عبيد : وإنما حلت دماء أهل الذمة بشتم النبي ﷺ ولم تحل بتكذيبهم إياه ؛ لأنهم على ذلك صولحوا أنهم به مكذبون ، ولم يكن الشتم في صلحهم الذي صولحوا عليه ، وسُوِّي في ذلك الرجال والنساء (١) ونحن نرى أن الجزاء لم يكن لمجرد الشتم والسب وإنما كان بسبب إعلان ذلك وتحدي المسلمين به ، وتأليب الناس وتحريضهم على الرسول عليه السلام ، مع المغالاة الشديدة في كل ذلك .

ومذهب الحنفية أنه لا ينتقض عهد أهل الذمة بفعل مايجب عليهم تركه والكف عنه ، بما فيه ضرر على المسلمين أو آحادهم في نفس أو مال في المسائل السابقة ، إلا أن يكون لهم منعة فيتغلبون على موضع ويحاربوننا أو يلحقون بدار الحرب (٢) . وذلك لأن ارتكاب بعض هذه المخالفات مثل سب النبي ﷺ إما كفر منهم والكفر لايمنع عقد الذمة في الابتداء ، فلا يرفعه حالة الاستمرار بطريق أولى . وإما غير كفر فيعاقب ويؤدب عليها من قبل ولاة الأمور ، ومادمنا أقررناه على الكفر فما دونه أولى بدليل أن الرسول ﷺ — فيما يرويه أحمد ومسلم — لم يقتل اليهودية التي قدمت له شاة مسمومة . فهذا شروع في القتل وحكم الشروع في الجريمة حكم ارتكابها بالفعل (٣) .

(١) الأموال — ص ١٧٨ ، ١٧٩ رسائل ابن عابدين — ١ ص ٣٥٥ .

(٢) البحر الرائق : ٥ ص ١١٥ — ١١٦ فتح القدير — ٤ ص ٣٨١ وما بعدها . حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٨٤ — ٣٨٦ الخراج : ص ١٨٩ — ١٩٠ الدرر الزاهرة — ٢ ق ٢١٧ ب .

(٣) القسطلاني — ٥ ص ٢٢٨ ، نيل الأوطار — ٨ ص ٦٢ الشفاء القاضي عياض — ٢ ص ٢٢٩ .

وفي رأينا أن الذمي يجب عقابه بمختلف الطرق المقررة في قانون الدولة الجنائي ، وذلك عند سب الله أو القرآن أو النبي عليه السلام ، أو بفتنة المسلم عن دينه ، لأن ذلك ليس مما يتدينون به ، فضلا عن أنه يثير النعرات الدينية ويؤلب عليهم المسلمين مما لايكون في صالحهم أنفسهم، ليجعل الأمن العام في خطر ، ويمكن أن يقال : إن ارتكاب مثل هذه الاعمال فيه خروج على النظام العام في الاسلام ، فلا يجوز للافراد مخالفته . والمعروف أن مبدأ إقليمية القانون هو السائد بين الدول ، والشريعة الإسلامية في دار الاسلام هي التي تسود الجميع . وهذه المخالفات من أعظم الجرائم في الاسلام . روى القاضي عياض أن رسول الله ﷺ قال : من سب نبياً فاقتلوه ومن سب أصحابي فاضربوه (١) .

ومن المعلوم أن مقتضى الذمة الخضوع للسلطة الاسلامية ، وعدم التمرد عليها أو الاستخفاف بالإسلام والمسلمين ، فإظهار الذميين السب يتنافى مع ماجرى عليه العقد مما يوجب نقض العهد . وهذا هو رأي الكمال بن الهمام والعيني وابن عابدين من الحنفية ، فإنهم قرروا أن الحق عند الحنفية أنه يقتل الذمي إذا أعلن بشتمه عليه الصلاة والسلام وأنه ينتقض عهده (٢) . وقد أفتى جمهور الحنفية بتعزيره ، وقد يصل التعزير إلى القتل من باب السياسة والمصلحة ، إذ أن أي شيء من موجبات التعزير أعظم من سب الرسول ﷺ (٣) ؟! .

---

(١) رسائل ابن عابدين : ١ ص ٣١٧ .

(٢) المرجع السابق نفسه — ١ ص ٣٥٣ حاشية ابن عابدين — ٣ ص ٣٨٦ فتح القدير ٤ ص ٣٨١ الفتاوى الانقروية — ١ ص ٢٣ تنبيه الولاة والحكام — ص ٥٦ حاشية أبي السعود على شرح الكنز — ٣ ص ٤٥٥ .

(٣) الفتاوى الخيرية : ١ ص ١٠٣ البحر الرائق —٥ ص ١١٥ ورسائل ابن عابدين—١ ص ٣٥٤ وما بعدها .

وأما جمهور العلماء فقد أفتوا بقتله دون أي خلاف (١) . قال القاضي عياض : أما الذمي إذا صرح بسب أو عرض واستخف بقدره أو وصفه بغير الوجه الذي كفر به فلا خلاف عندنا في قتله إن لم يسلم ، لأننا لم نعطه الذمة والعهد على هذا . وهو قول عامة العلماء إلا أبا حنيفة والثوري وأتباعهما من أهل الكوفة ، فإنهم قالوا : لايقتل لأن ما هو عليه من الشرك أعظم ولكن يؤدب ويعزر اهـ (٢) .

وقد قتل خالد بن الوليد امرأة سبت رسول الله ﷺ ، وكذلك قتلت عصماء اليهودية لإيذائها النبي وسبه كما مر معنا . أخرج البيهقي عن علي رضي الله عنه أن يهودية كانت تشتم النبي ﷺ وتقع فيه ، فخنقها رجل حتى ماتت فأبطل رسول الله ﷺ دمها (٣) .

وعن ابن عباس أن رجلاً أعمى كانت له أم ولد تشتم النبي ﷺ وتقع فيه فنهاها فلا تنتهي ، ويزجرها فلا تنزجر فقتلها بعمود ، فبلغ رسول الله ﷺ فقال : ألا اشهد أن دمها هدر . وسب غير النبي مثل سبه ، وفتنة المسلم عن دينه أشد من قتله « والفتنة أشد من القتل » (٤) .

وأما بقية الجرائم فإننا لانرى نقض الذمة بسببها إلا إذا شرطها عليهم ولي الأمر ، إذ حال عدم الشرط يتلافى الضرر بالمسلمين بإنزال العقاب بهم لالتزامهم أحكام الإسلام في المعاملات والجنايات . وأما حال الشرط

---

(١) راجع السيف المسلول على من سب الرسول ــ ق ٤١ ب وما بعدها . تنبيه الولاة والحكام : ص ٥٤ وما بعدها ، الاختيارات العلمية : ص ١٩٠ شرح النيل ١٠ ص ٤٢٥ وما بعدها – الانتصار : ص ١٢٨ وما بعدها ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ٢٢١ جواهر الكلام في العقود والاحكام : ٦ ص ٥١٣ الروض النضير ــ ٤ ص ٢٤٥ .

(٢) الشفاء ــ ٢ ص ٢٢٩ و ٢٣٢ رسائل ابن عابدين ــ ١ ص ٣٥٢ .

(٣) سنن البيهقي ــ ٩ ص ٢٠٠ .

(٤) راجع شرح الحاوي : ٤ ق ٣٠، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٨٦ .

فقد يكون لولي الامر في ذلك حكمة كأن يتكرر منهم ارتكاب هـذه المخالفات فيصبح لاعلاج لذلك إلا نقض العهد .

وقد يتأيد هذا الرأي بأن قول عمر : « ما على هذا صالحناكم » قد يشير الى أن الصلح كان مشروطاً بعدم الاعتـداء على أعراض المسلمين ، فلذلك قال بعضهم : قتل عمر من أراد إكراه مسلمة على الزنا ، وهذا لم يصح في تقديرنا كما عرفنا . واعتمد المسلمون شروط الصلح الذي صالح به عمر بن الخطاب نصارى أهل نجران ، وقد اشتمل كتاب الصلح على هذه الشروط تماماً (١) .

والرسول عليه السلام — فيما رواه أحمـد ومسلم — لم يقتل المرأة اليهودية التي قدمت شاة مسمومة له ، فدل على أن العهد كان خلواً من اشتراط ذلك ، فلم ينتقض بمثل هذا الفعل (٢) .

وأما قول الحنفية بأن المسلمين أقروا أهل الذمة على الكفر ، وهو أفحش الجرائم فيقرون على مادونه فهذا غير صحيح ، لأن الكفر معلوم، وأما بقية الجرائم فلم نقرهم عليها لما فيها من إلحاق الضرر برعايا دولة الإسلام . ولهذا فإن العهد ينتقض ببعضها كما رجحنا ، وهو كل ماله صلة ماسة في العقيدة ، وأما ماعدا ذلك فيخضع نقض العهد فيه للشرط، وفي ذلك غاية العدالة ، ومن أنذر فقد أعذر .

ولولاة الأمور أن يأخذوا برأي الحنفية في عدم انتقـاض عهد الذمي بسب الدين والاسلام ونحوه لأول مرة ، ولكن يعزر بما يردعه احتفاظاً بجنسيته ، فإن عاد أسقطت عنه الجنسية بحسب ماتقرره القوانين الحديثة في النطاق الاقليمي الدولة الإسلامية ، شأنه في ذلك شأن المسلم مراعاة لضرورات الامن والنظام كما قلنا سابقاً .

---

(١) شرح الحاوي : ٤ ق ٢٩ ــ ٣٠ زاد المعاد : ٢ ص ٨٠

(٢) نيل الاوطار : ٨ ص ٦٢

ولا ينقض عهد الذمي إلا بمقاتلتنا لانه عهد مؤبد.

وحينئذ فيسوى الذمي بالمسلم في الاحكام.

ثانيا — نقض الأمان :

لم يتكلم الفقهاء عن الجرائم التي ينتقض بها الأمان إلا نادراً ، فقد ذكروا أن الامان لايصح إذا كان يضر بالمسلمين كالتجسس أو التلصص أو الاستطلاع لصالح غير المسلمين.

وإذا كان العقد لايصح ابتداء فكذا ينتقض حالة البقاء بدليل نص الآية : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء » (١) أي سواء في العلم بنقض العهد ، ولأن ذلك مما يضر بالمسلمين ، والضرر يزال لقوله ﷺ — فيما رواه أحمد وابن ماجه — عن جابر وأبي هريرة « لاضرر ولا ضرار ».

وكذلك نص الفقهاء على أن الامان ينتقض في النفس دون المال إذا رجع المستأمن الى دار الحرب بنية المقام كما سبق معنا (٢).

أما بالنسبة للجرائم التي ينتقض بها عقد الذمة فهل ينتقض بها الامان؟

نستثني من هذه الجرائم أولا ما يختص به الذمي وهو الامتناع من أداء الجزية في رأي الجمهور وعدم الخضوع لأحكام الاسلام. أما مابقي من الجرائم كقتل مسلم أو قطع الطريق أو الزنى بمسلمة كرهاً ، فاننا نقرر أن الامان ينتقض بما ينتقض به عقد الذمة ، وما رجحناه هناك نرجحه هنا أيضاً للاسباب التالية :

أولا — إن مقتضى الأمان أن يأمن المسلمون المستأمن في أنفسهم

(١) الانفال — ٥٨

(٢) انظر فتح القدير : ٤ ص ٣٥٣ المهذب : ٢ ص ٢٦٤ ، تصحيح الفروع ٣ ص ٦٢٧.

وأموالهم وأعراضهم ، فاذا ارتكب شيئاً من تلك الجرائم كان مخالفاً لمقتضى العقد .

ثانياً - إن عقد الذمة أمان مؤبد ، وقد يكون نظير ضريبة شخصية ، فهو آكد من الأمان المؤقت ، وما دام كذلك فالأمان المؤقت ينتقض بطريق الأولى .

ثالثاً - نص الفقهاء كما مر معنا على أن المستأمن حكمه في ضمان النفس والمال والمتلفات وإقامة الحدود حكم الذمي ، فيكون حكم المستأمن حكم الذمي فيما ينتقض به عهده بارتكاب تلك الجرائم .

رابعاً - إن الهدنة تنتقض بتلك الجرائم كما سيظهر مما يلي . وقد قال الشافعية : إن حكم الأمان حكم الهدنة حيث لا ضعف بنا نحن المسلمين (١) وقال الحنفية : الأمان نوع من الموادعة في التحقيق (٢) .

خامساً - إن من تلك الجرائم دلالة الحربيين على عورة المسلمين ، وقد جاء في السنة جواز قتل الجاسوس سواء أكان مستأمناً أو ذمياً ، لأنه اطلع على عورة المسلمين وهذا باتفاق العلماء (٣) . ولئن قلنا بنقض عهده لكان أولى ، وبذلك قال مالك والأوزاعي . ولوشرط عليه ذلك في عهده فينتقض اتفاقاً (٤) .

هذا هو رأي الجمهور وقد خالف في ذلك الحنفية . قال محمد : إذا دخل حربي دارنا بأمان فقتل مسلماً عمداً أو خطأ ، أو قطع الطريق ، أو تجسس أخبار المسلمين فبعث بها إلى المشركين ، أو زنى بمسلمة أو

(١) نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٧ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ .
(٢) فتح القدير : ٤ ص ٢٩٨ .
(٣) نيل الأوطار : ٨ ص ٧
(٤) راجع نيل الأوطار : ٨ ص ٨ ، كشاف القناع : ٣ ص ٨٥ .

ذمية كرهاً أو سرق ، فليس يكون شيء منها ناقضاً للعهد ، وعلى قول مالك فانه يصير ناقضاً للعهد بما صنع ، لأنه حين دخل الينا بأمان فقد التزم ألا يفعل شيئاً من ذلك ، فاذا فعله كان ناقضاً للعهـد لمباشرته ما يخالف موجب عقده (١) .

ومع كون المستأمن نقض العهد بما فعل عنـد الجمهور فان الحدود تقـام عليه كما عرفنا في بحث الأمان ، فاذا قتل إنساناً عمـداً مثلا يقتل به قصاصاً ، لانه التزم حقوق العباد فيما يرجـع إلى المعاملات . وإن قذف مسلمة يضرب الحد لأن فيه حق العبد أيضاً (٢) .

ثالثاً ـ نقض الهدنة :

يرى المالكية والشافعية والحنابـلة والشيعة الإمامية والزيدية : أن العدو إذا نقض الهدنة بقتال ، أو بمظاهرة عدو ، أو قتل مسلم ، أو أخذ مال ، انتقضت الهدنة ، وكذلك تنتقض بأشياء أخر كما ذكر في نقض عهد الذمة مثل سب الله تعالى أو القرآن أو رسوله ﷺ ... الخ . فكل هذه الجرائم ينتقض بها عقد الهدنة . والشافعية يقولون هنا : إنه لايتأتى في الهدنة الخلاف الحاصل في انتقاض الذمة ، فـكل ما اختلف فيـه في انتقاض الذمة به تنتقض به الهدنة جزماً ، لأن الهـدنة ضعيفة غير متأكـدة ببذل الجزية . وكأنه لا خلاف أيضاً عند بقية المذاهب في هذا الموضوع (٣) عدا الحنفية .

---

(١) شرح السير الكبير : ١ ص ٢٠٥ المبسوط : ١٠ ص ٨٦ .

(٢) كشاف القناع : ٣ ص ٨٦ .

(٣) راجع حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٨ ـ ١٨٩ أحـكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٨٨ الأم : ٤ ص ١٠٩ أسنى المطالب : ٢ ق ١٥ من باب الجهاد ، تحفة المحتاج ـ ٨ ص ١٠٢ المغني : ٨ ص ٤٦٢ . كشاف القناع : ٣ ص ٨٨ الاقناع ـ ق ١٠١ ب ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥١ الاموال : ص ١٦٦ .

واستدلوا على ذلك بما يلي :

١ — يقول الله عز وجل : « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم »(١) تدل الآية على أنهم إذا لم يستقيموا لنا لم نستقم لهم . وهـــذه الجرائم تتنافى مع لزوم الاستقامة .

٢ ـ يقول الله تعالى أيضاً : « إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا اليهم عهدهم إلى مدتهم »(٢) في هذا دلالة على أنهم إن ظاهروا على المسلمين أحداً لم يتمم إليهم عهدهم.

٣ ـ قال الله سبحانه « وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهـدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون »(٣) معنى الآية أنهم إن نقضوا العهد جاز قتالهم ، وتنقضي بـذلك الهدنة كما حصل من يهود بني قريظة حينما ظاهروا الاحزاب على الرسول عليه السلام بعـد أن كانوا في عهد معه (٤)

٤ ـ إن مقتضى الهـدنة أن يأمن كل من الطرفين جانب الآخر ، فاذا قاتل أحدهما الآخر انتقض العقد الحاصل بينهما .

٥ — روى البيهقي وغيره أنه لما نقضت قريش عهد النبي ﷺ ، خرج اليهم فقاتلهم وفتح مكة ، وذلك بسبب مظاهرة بعضهم لبعض . وقد سبق معنا أن بني النضير لما أرادوا قتل الرسول ﷺ بالقاء الجدار عليه نقض عهدهم كما روى ذلك البيهقي(٥) .

---

(١) التوبة ـ ٧

(٢) التوبة ـ ٤

(٣) التوبة : ١٢

(٤) الأموال : ص ١٦٧ .

(٥) انظر سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٠ الحجة البالغة : ٢ ص ١٦٩ .

هذا هو مذهب الجمهور وأدلتهم ، ومنها يظهر سلامة رأيهم دون منازعة. أما الحنفية فإنهم قالوا : إن المدنة لا تنتقض إلا بخيانة العدو متفقين ، والخيانة : كل ما ناقض العهد والأمان مما شرط فيه أو جرى به العرف والعادة ، مثل مقاتلة المسلمين أو مظاهرة عدو عليهم (١) . والمدار عند الحنفية على وجود المنعة والقوة عند من بادر بنقض العهد وإلا لم يكن نقضاً للعهد لما فيه من الخطورة ، وهذا قريب الشبه مما عليه معظم شراح القانون الدولي .

اختلف فقهاء القانون الدولي في سبب نقض المدنة ، فيرى البعض منهم مثل أوبنهايم (٢) أن أي إخلال يقع من الطرفين بما يجب عليه في المدنة ، دون تفرقة بين الالتزامات الاساسية وغير الأساسية ، يبيح للطرف الآخر العودة إلى أعمال القتال مباشرة دون سبق إنذار . أما الشراح الحديثون فيرون أن حصول الإخلال يبيح للطرف الآخر أن يعلن الطرف المخل بنقض المدنة ، دون أن يبيح له العودة إلى أعمال القتال مباشرة (٣). وقد نصت لائحة الحرب البرية على أن أي إخلال خطير بعقد المدنة يعطي الطرف الآخر الحق في نقضها ، وله في حالة الضرورة القصوى أن يعود إلى الحرب مباشرة . ومعنى هذا أن الإخلال غير الخطير لا يعطي الحق في نقض المدنة . ونصت المادة ٤١ من اللائحة المذكورة على أن حصول الإخلال من أفراد غير مصرح لهم لا يعطي الطرف الآخر الحق في نقض المدنة (٤) .

---

(١) شرح السير الكبير : ٤ ص ٦ الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٧ الزيلعي : ٣ ص ٢٤٦ مخطوط شرح ابن الساعاتي : ٢ ق ٤ ب من باب السير .

(٢) أوبنهايم – لوترباخت : ٢ ص ٤٨٤ وما بعدها .

(٣) القانون الدولي العام للدكتور سامي جنينة : ص ٤٢٩ .

(٤) قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنينة : ص ٤٣٣ أبو هيف ، المرجع السابق : ص ٦٣٣

وقد بان لنا أن جمهور الفقهاء في الإسلام لا يفرقون بين الإخلال الخطير ولا غير الخطير ما دام من الجرائم التي ذكروها ، ولم يفرقوا بين الأفراد المصرح لهم ولا غير المصرح لهم ، إذا كان الأعداء قد تواطئوا جميعاً على القيام بالإخلال أو لم ينكروا فعل البعض منهم .

هل ينتقض العهد بنقض البعض من المعاهدين ؟

يري الشافعية والمالكية والحنابلة : أن عقد الذمة لا ينتقض بنقض بعض أفراد الذميين ويختص حكم النقض بالناقض ، لأن عقد الذمة قوي ، وذلك لأنه مؤبد وآكد من عقد الهدنة القائم على الضعف [١] .
ويرى ابن القيم أن الذمة كالهدنة تنتقض بنقض البعض [٢] . فاذا انتقض عهد شخص لم ينتقض مثلاً عهد نسائه وأولاده الصغار عند الجمهور ؛ لأن النقض وجد منه دونهم فاختص حكمه به ، ولو لم ينكروا عليه النقض[٣] .

أما الأمان : فانهم يرون — إن كان المستأمن في دار الإسلام فينتقض الأمان بنقضه في حق نفسه دون أهله وأولاده الصغار ، وإن كان الأمان لجماعة في دار الحرب فحكمه حكم الهدنة[٤] .

فإن كان العقد هدنة فعند من ذكرنا والشيعة الزيدية : إن نقض بعض المعاهدين دون بعض بأن أغاروا على الحدود الإسلامية ، فان سكت

(١) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٨ أسنى المطالب : ٢ ق ١٠٥ من باب الجهاد ، شرح الحاوي : ٤ ق ٣٠ بجيرمي المنهج : ٤ ص ٢٥٨ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٥٨ ، ٢٦٢ الشرح الكبير : ١٠ ص ٦٣٠ المغني : ٨ ص ٥٢٤ ، ٥٣٥ .

(٢) زاد المعاد : ٢ ص ٧٤ ، ١٦٩

(٣) الشرح الكبير : ١٠ ص ٦٣٥ كشاف القناع : ٣ ص ١١٤ أسنى المطالب : ٢ ق ١٤ من باب الجهاد . المدخل للفقه الاسلامي : ص ٦٠

(٤) مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ شرح الحاوي : ٤ق ٣٠ المغني : ٨ ص ٤٥٨ حاشية الصفوي : ٢ ق ١٦ من باب الجهاد .

باقيهم — بعد أن سكتوا — عن الناقض ، ولم يوجد منهم إنكار ولا مراسلة الإمام ببقائهم على العهد ولا تبرؤ ولا اعتزال عنهم ، فتعتبر الهدنة منقوضة في حق الجميع . ومن البدهي أنهم إذا أقروا الناقضين على فعلهم كان الكل ناقضين كما فعل الرسول ﷺ ببني قريظة وبني النضير وبني قينقاع .

وإن أنكر الآخرون على الناقض بقول أو فعل ظاهراً أو اعتزال أو راسل الإمام بأنه منكر لما فعله الناقض ، مقيم على العهد لم ينتقض في حقه ، وإن كان الناقض رئيسهم لقوله تعالى : « فلما نسوا ما ذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون »[1] . ولذلك يأمره الإمام بالتميز ليأخذ الناقض وحده ، فإن امتنع من التميز عنه أو تسليم الناقض صار ناقضاً لأنه منع من أخذ الناقض فصار بمنزلته ، أي أنه أصبح مظاهراً للمحارب . وإن لم يمكنه التميز عنه لم ينتقض عهده ، لأنه صار كالأسير المسلم في أيدي الكفار[2] .

قال الماوردي : إن نقض الأتباع فرضي إمامهم أو باقيهم انتقض عهدهم ، وإن نقضه إمامهم انتقض العهد ، لأنه لم يبق في حق المتبوع فلا يبقى في حق التابع ، فإن نقض الأتباع ولم يعلم الرئيس والأشراف بذلك ففي انتقاض العهد في حق الرعية وجهان : وجه القول بعدم النقض أنه لا اعتبار بعقدهم ، فلذلك لا اعتبار بنقضهم[3] .

استدل الجمهور على نقض الهدنة بنقض البعض دون إنكار من الآخرين بما يأتي :

---

(١) الأعراف — ١٦٥

(٢) الدسوقي : ٢ ص ١٩٠ الأم : ٤ ص ١٠٧ الروضة : ٢ ق ١٣٩ ، الحاوي : ١٩ ق ٢٢٥ ب المهذب : ٢ ص ٢٦٣ الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٧٥ كشاف القناع : ٣ ص ٨٩ زاد المعاد : ٢ ص ٧٤ ، ١٦٩ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥١ .

(٣) شرح الحاوي : ٤ ق ٣٤ .

١ - إن سكوت الباقين مع إعطائهم مهلة للانكار يشعر برضاهم ، فجعل نقضاً منهم ، كما أن هدنة البعض وسكوت الباقين هدنة في حق الكل ، كما قال الرافعي[١] . وقال الشافعي [٢] : لو بدت خيانة من بعضهم وسكت الآخرون ولم ينكروا كان للامام أن ينبذ إليهم[٣] .

٢ - إن النبي ﷺ لما هادن قريشاً دخلت خزاعة مع النبي ﷺ ، وبنو بكر مع قريش ، فاعتدت بنو بكر على خزاعة ، وأعانهم بعض قريش وهم ثلاثة نفر ، وسكت الباقون فكان ذلك نقض عهدهم ، وسار إليهم رسول الله ﷺ فقاتلهم . وهذه هي سنة الرسول ﷺ مع أهل العهد[٤] .

٣ - وادع النبي ﷺ بني قريظة وأعان بعضهم أبا سفيان بن حرب على حرب رسول الله ﷺ في الخندق ، وقيل : إن الذي أعان منهم ثلاثة :

---

(١) هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم ، أبو القاسم ، الرافعي القزويني : فقيه من كبار الشافعية ، كان له مجلس بقزوين للتفسير والحديث ، وتوفي فيها سنه ٦٢٣ هـ .

(٢) الأم : ٤ ، ص ١٠٧ .

(٣) هنا يتبادر إلى الذهن ملاحظة ، وهي أنه كيف يوفق بين قول الشافعي هذا وقوله « لاينسب لساكت قول » الذي قاله بصدد الاجماع السكوتي ؟ (راجع كتاب الشافعي للاستاذ محمد أبو زهرة : ص ٢٦٣ ، والاشباه والنظائر للسيوطي : ص ٧٧) .

نرد على ذلك بأن الشافعي قال ذلك القول ، وهو بصدد إنكار حجية الاجماع السكوتي بالنسبة للاحكام المدنية في دار الاسلام ، أما في دارالحرب وفي مجال الفقه العام فلا يمكن اهماله، لان سكوت الباقين مع التمكن من دفع الشبهة فيما له مساس بالحرب يعتبر تهمة ظاهرة في حقهم ، ومع ذلك فقد أهمل القاعدة جزئياً حيث إنه لاشك أن من السكوت مالا يشعر بالرضا ، فترك لهم مجالاً للتدبر في الامر ، بان طالب (أي الشافعي) ولاة الامور بأن يمكنوهم من الانكار وينبذوا اليهم .

(٤) انظر زاد المعاد : ٢ ص ٧٤ تاريخ الطبري : ٣ ص ١١١ .

حيي بن أخطب[1] وأخوه وآخر معهم ، فنقض النبي ﷺ عهدهم وغزاهم ، قال الله تعالى : « وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيهم وقذف في قلوبهم الرعب فريقاً تقتلون وتأسرون فريقاً . (الآيات)[2] » .

أما مذهب الحنفية في نقض العهود بنقض البعض فتحريره كالآتي :

إن كانت المعاهدة أماناً فإن نقض العهد بعض المستأمنين انتقض في حقه فقط دون بقية المستأمنين إذا كانوا بدار الإسلام ، بدليل أن الحنفية قالوا : إذا عاد المستأمن إلى دار الحرب انتقض الأمان في حق نفسه فقط دون ماله وأهله وذراريه[3] .

وإن كانت المعاهدة معاهدة ذمة فلا يعتبر النقض من البعض كافياً لنقض الذمة من الجميع ؛ لأن الأصل ألا ينقض عهد الذمي لأنه مؤبد ، وإنما يقتصر النقض على الناقض فيما لو نقض العهد بعض الذميين ، وكانت لهم منعة وشوكة ولحقوا بدار الحرب أو غلبوا على موضع فحاربونا . فاختلاف الحنفية مع غيرهم في هذا الموضوع في كيفية نقض البعض : فعند الجمهور بمجرد ارتكاب الخلل ، وعند الحنفية بوجود المنعة مع ذلك . أما نقض عهد الباقين فإن الحنفية موافقون على عدم نقضه إذا لم يتفقوا مع الناقضين[4] .

أما نقض الهدنة بنقض البعض ففيه التفصيل الآتي :

---

(١) هو حيي بن أخطب النضري : جاهلي ، من الاشداء العتاة ، كان ينعت بسيد الحاضر والبادي ، أدرك الاسلام وآذى المسلمين فأسروه يوم قريظة ثم قتلوه سنة (٥ هـ) .

(٢) الأحزاب — ٢٦ انظر شرح مسلم : ١٢ ص ٩١ المهذب : ٢ ص ٢٦٣ .

(٣) فتح القدير : ٤ ص ٣٥٣ وما بعدها .

(٤) المرجع السابق : ٤ ص ٣٨١ تبيين الحقائق للزيلعي : ٣ ص ٢٤٦ .

إن كان النقض بخيانة ملك الأعداء انتقض العهد إن كانت الخيانة بقتال ذي منعة ، أو دخل جماعة من الأعداء دار الإسلام بإذن ملكهم وقاتلوا المسلمين علانية ، وكانت لهم منعة ، فإذا اعتدى جماعة من الأعداء على حدود المسلمين بغير إذن ملكهم ، وكان لهم منعة أي قوة وشوكة كان النقض في حقهم خاصة ؛ ولو لم تكن لهم منعة لم يكن نقضاً لا في حقهم ولا في حق غيرهم(١)

وفي رأينا أن مذهب الحنفية معقول في حد ذاته وفي نتائجه ، إذ أنه لا داعي لنقض الهدنة بالنسبة لجميع أفراد العدو بنقض البعض إلا إذا كان هناك مسوغ قوي للنقض . وعلى هذا فإننا نرجح الأخذ به في الوقت الحاضر ، ويمكن فهم أدلة الجمهور السابقة على نحو ما قرره الحنفية من أن الرسول عليه السلام لم يعتبر النقض حاصلاً من قريش بنقض البعض إلا لإحساسه بقوة خصمه وتواطؤهم على النقض . ويؤيد ما نذهب إليه ما حصل من أهل قبرص حين قتلوا عبد الله بن خباب ، فلم يقاتلهم علي كرم الله وجهه بنقض بعضهم حتى تواطؤا جميعاً على القتل وقالوا : كلنا قتله(٢)

وهذا المذهب يتفق مع المقرر في القانون الدولي ، فإن الشراح اتفقوا جميعاً على أن وقوع الإخلال من أفراد من الجيش لا يبيح نقض الهدنة أو العودة إلى أعمال القتال ما دام أنه عمل فردي لم تأمر به قيادة الجيش ولا هي صرحت به . ولذا يعتبر هذا العمل جريمة فردية يعاقب عليها الفاعلون لها ، أي أن الإخلال بعقد الهدنة لا يعتبر ناقضاً لها إلا إذا كان

---

(١) شرح السير الكبير : ٤ ص ٦ حاشية الطحاوي : ٢ ص ٤٤٤ شرح ابن الساعاتي : ٣ ق ٤ ب من باب السير ، مخطوط السندي : ٨ ق ٣٤ .

(٢) الاموال : ص ١٧٦ .

إخلالاً خطيراً ، فإذا كان إخلالاً غير خطير فلا يعطي الحق في نقض الهدنة ، وإنما يكون للدولة المحاربة أن تطالب بإعادة الشيء إلى أصله إذا أمكن ذلك ، أو أن تطالب بالتعويض إن كان له محل . وقد أيدت المادة ٤١ من لائحة الحرب البرية ما اتفقت عليه كلمة الشراح ، فنصت على « أن حصول الإخلال من أفراد غير مصرح لهم لا يعطي الطرف الآخر الحق في نقض الهدنة ، وإنما يعطي الحق في طلب معاقبة الأشخاص المسؤولين ودفع التعويض إن كان له محل »(١).

أثر نقض العهد :

يترتب على نقض المعاهدة آثار . منها ما يتعلق بتقرير مصير الشخص . ونحن سنبحث هذه الناحية باعتبارها أثراً من آثار الحرب .

أولاً — أثر نقض الأمان : يرى الحنابلة أن المستأمن الذي نقض العهد يخير في شأنه الإمام كالأسير الحربي (٢) . وأما الجمهور فإنهم يقولون : إذا كان المستأمن في دار الإسلام وانتقض أمانه فإنه ينبذ إليه ويبلغ المأمن . ولا يباح دم المستأمن إلا بسبب قوي يزيل حرمة الدم الثابتة له بمقتضى الأمان ، كخروج علينا أو قصد لقتلنا حرابة وخروجاً على الإمام العدل .

وإذا رد المستأمنون إلى بلادهم نقاتلهم ، فان امتنعوا أن يلحقوا بأمنهم أجلهم على ما يرى ولي الأمر ، فان لم يرجعوا حتى مضى الأجل صاروا

---

(١) انظر بريجز : ص ١٠٠٨ قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٤٣٣ ، أبو هيف : ص ٦٣٣ .

(٢) تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٦ كشاف القناع : ٣ ص ١١٤ .

ذمة ، ولا يجوز أن يبدأهم بقتال ولا إغارة قبل إعلامهم بنقض العهد[١] .

هذا هو مصير المستأمن الناقض العهد عموماً . فالحكم فيه أنه يجب إبعاده . والقوانين الدولية الحديثة تقر بشروعيـة إبعـاد الأجانب بسبب مقاومة قوانين البلاد أو بسبب أعمال الفسق الشائعة المتكررة وحياة الفساد والفجور ، لأنها تعرض الآداب العامة للخطر[٢].

وقد اختلف الفقهاء في مصير الجاسوس المستأمن أو الذمي : فقال الإمام مالك والأوزاعي والإباضية : ينتقض عهده بالتجسس ويجوز قتله[٣].

وقال الشافعية : ينتقض أمان الجاسوس وينبغي ألا يستحق تبليغ المأمن فيغتال ، لأن دخول مثله خيانة[٤] . وأما الذمي فالأصح أنه إن شرط انتقاض العهد بالتجسس انتقض وإلا فلا . وإذا انتقض العهد فيختار الإمام فيه قتلاً ورقاً ومناً وفداءً[٥] .

---

(١) المدونة : ٣ ص ٤٢ ، الفروق للقرافي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ٧٤ الدسوقي : ٢ ص ١٧٢ . مخطوط السندي : ٨ ق ٥٥ أسنى المطالب : ٢ ق ١٥ من باب الجهاد ، تحفـة المحتاج : ٨ ص ٩٨ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ ، ٢٦٢ .

(٢) راجع رسالة الدكتور العميد جابر جاد « إبعاد الاجانب » : ص ٩٥ ، ١٠٢

(٣) التاج والاكليل للمواق : ٣ ص ٣٥٧ شرح مسلم : ٢ ص ٦٧ نيل الاوطار : ٨ ص ٨ شرح النيل : ١٠ ص ٤٧٣ .

(٤) مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ .

(٥) المرجع نفسه : ٤ ص ٢٥٨ – ٢٥٩ الام : ٤ ص ١٠٩ ، ١٢٦ . ولعل المقصود بالذمي هنا هو الشخص المستأمن الذي دخل بعقد امان وصار ذمياً بعد مضي سنة ، أما الذمي المستوطن الاصيل فيعاقب كالمسلم على جريمة التجسس بمختلف أنواع العقاب كما هو رأي الحنفية وكما هو الملحوظ من الاشتراط وعدمه عند الشافعية .

وقال الحنابلة في الأرجح عندهم : إن التجسس ينقض العهد ، وحينئذ يخير الإمام بين القتل والاسترقاق والفداء والمن كالأسير الحربي ؛ لأنه لا عهد ولا عقد يبقى بعد النقض فأشبه اللص الحربي(١) . ويرى ابن القيم : أن قتل الجاسوس راجع إلى رأي الإمام ، فإن رأى في قتله مصلحة للمسلمين قتله وإن كان بقاؤه أصلح استبقاه (٢).

وقال الحنفية : لا ينتقض العهد بالتجسس ولكنه يعاقب الجاسوس ويحبس ويقتل(٣) . ونحن نرى أن يقتل الجاسوس بصفة عامة ، مسلماً كان أو غير مسلم لشدة خطره على المصلحة العامة ، وهذا هو الثابت في السنة . روى أحمد وأبو داود والبيهقي عن فرات بن حيان(٤) أن النبي ﷺ أمر بقتله وكان ذمياً وكان عيناً لأبي سفيان ، وحليفاً لرجل من الأنصار ، فمر بحلقة من الأنصار فقال : إني مسلم ، فقال رجل من الأنصار : يارسول الله ، إنه يقول : إنه مسلم . فقال رسول الله ﷺ : إن منكم رجالاً نكلهم إلى إيمانهم، منهم فرات بن حيان (٥) .

وبالنسبة للحربي المستأمن : روى سلمة بن الأكوع(٦) . قال : أتى

---

(١) المغني : ٨ ص ٥٢٥ ــ ٥٢٦ ، كشاف القناع : ٣ ص ٨٥ .

(٢) زاد المعاد : ٢ ص ١٧٠ .

(٣) شرح السير الكبير : ١ ص ٢٠٥ الخراج :ص١٨٩ ــ ١٩٠ المبسوط : ١٠ ص ٨٥ ــ ٨٦ فتح القدير : ٤ ص ٣٨٢ .

(٤) هو فرات بن حيان بن ثعلبة بن عبد العزى ، كان حليفاً لبني سهم نزل الكوفة وابتنى بها دارا في بني عجل وله عقب بالكوفة .

(٥) سنن أبي داود : ٣ ص ٦٦ نيل الأوطار : ٨ص ٧ سنن البيهقي : ٩ ص ١٤٧ .

(٦) هو سلمة بن عمرو بن سنان الأكوع ، الأسلمي : صحابي من الذين بايعوا تحت الشجرة كان شجاعاً بطلا رامياً عداء ، له في الصحيحين ٧٧ حديثاً ، وتوفي في المدينة سنة (٧٤ هـ) .

رسول الله ﷺ عين من المشركين وهو في سفر ، قال : فجلس وتحدث عند أصحابه ، ثم انسل. فقال النبي ﷺ : اطلبوه فاقتلوه . قال : فسبقتهم إليه فقتلته وأخذت سلبه(١) .

ويؤيد ما ذهبنا إليه أيضاً أن الجاسوس المسلم يقتل(٢) لأن عمر رضي الله عنه — فيما رواه البخاري ومسلم — سأل رسول الله ﷺ قتل حاطب ابن أبي بلتعة (٣) لما بعث يخبر أهل مكة بمسير الرسول إليهم ولم يقل رسول الله ﷺ : لا يحل قتله ، إنه مسلم ، بل قال : وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم(٤) .

وقد نهى الله المؤمنين عن التجسس ونقل الأخبار إلى العدو. قال تعالى: « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ، ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير »(٥) . والمراد من الآية موالاة الكفار في نقل الأخبار إليهم وإظهارهم على عورة المسلمين(٦) .

وما رجحناه يتفق مع عمل الدول في الوقت الحاضر ، فإن الخطر الذي

---

(١) العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٩٦ ، فتح الباري : ٦ ص ١٢٦ .

(٢) وهذا هو رأي كبار المالكية وابن عقيل من الحنابلة . وقال الجمهور . إنه لا يقتل ، بل يعزر .

(٣) هو حاطب بن أبي بلتعة اللخمي : صحابي ، شهد الوقائع كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان من أشد الرماة في الصحابة ، وكانت له تجارة واسعة توفي سنة (٣٠ هـ) .

(٤) القسطلاني : ٥ ص ١٣٧ العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٥٦ ، حلية الأولياء للاصبهاني : ٢ ص ١٨ الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٠ .

(٥) آل عمران — ٢٨

(٦) راجع تفسير ابن كثير : ٢ ص ١٢٣ .

تتعرض له الدول من حصول الجواسيس على أسرارها الحربية ، جعلها لا تتورع عن أن تنزل بهم أشد العقاب وأقساه ، وهو الإعدام شنقاً أو رمياً بالرصاص دون محاكمة . ويعتبر التجسس بل ومجرد الاشتباه فيه من الأسباب المشروعة للابعاد ، وكذلك القيام بالمؤامرات والدسائس ضد الدولة التي يقيم فيها الأجنبي أو ضد دولة أخرى لما في ذلك من أثر في تعريض سلامة الدولة في الداخل والخارج للخطر[1].

ثانياً — أثر نقض الذمة والهدنة : قال الفقهاء : إن المعاهد والذمي[2] إذا انتقض العهد كان حكمه حكم الحربي ، فيحاربهم الإمام بعد بلوغهم مأمنهم وجوباً عند الجمهور ، وجوازاً عند الشافعية . ولا خلاف في محاربتهم إذا حاربوا أو أعانوا أهل الحرب ، وله أن يبتدئهم بالحرب . قال تعالى : « وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون »[3] . وحينما نقضت قريش صلح الحديبية سار إليهم الرسول ﷺ عام الفتح حتى فتح مكة ، وعندما نقض بنو قريظة العهد قتل النبي ﷺ رجالهم وسبى ذراريهم وأخذ أموالهم ، وبنو النضير لما نقضوا العهد حاصرهم الرسول وأجلاهم . ومن المعروف أن الهدنة عقد مؤقت ينتهي بانقضاء مدته فيزول بنقضه وفسخه كعقد الإجارة بخلاف عقد الذمة[4].

---

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنينة : ص ٢٦٣ ، ٢٦٦. رسالة ابعاد الاجانب للاستاذ الدكتور جابر جاد : ص ١٠١ أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٧٥ .

(٢) يلاحظ أننا حصرنا حالة نقض الذمة فيما اذا قاتلونا وكانت لهم منعة ، وهذا يتحقق في الغالب في الذميين الداخلين قريبا في عهد الذمة .

(٣) التوبة — ١٢ .

(٤) راجع شرح السير الكبير : ٤ ص ١٦٤ فتاوى الولوالجي : ٢ ص ٢٧٨ حاشية =

ومن فضول القول أن نذكر أن الإسلام الذي يحافظ على المروءة والشرف ويحترم العهود إذا أجاز قتال من نقض العهد فلا يجيز قتل الرهائن ، ولذا عندما نقض الروم عهدهم زمن معاوية ، وفي يده رهائن امتنع المسلمون جميعاً من قتلهم وخلوا سبيلهم وقالوا : « وفاء بغدر خير من غدر بغدر ». وقال النبي ﷺ — فيما صححه الحاكم على شرط مسلم — : « أد الأمانة لمن ائتمنك ولا تخن من خانك »(١).

هذا ما اتفق عليه الفقهاء على الجملة . واختلفوا فيما لولي الأمر أن يعامل به الذمي الذي ينتقض عهده(٢) . فقال أبو حنيفة ومالك في المشهور عنه(٣) : إن من انتقض عهده من أهل الذمة يكون كالمرتد فيقتل متى قدر عليه ، وتسبى نساؤه وذراريه كما فعل رسول الله ﷺ بابن أبي الحقيق(٤) ، حيث كان يؤذي رسول الله ﷺ — كما روى ذلك البخاري

= أبي السعود : ٣ ص ٤٥٦ شرح قاضي خان على الزيادات : ق ٥٢٥ المحيط : ٢ ق ٢٥٥ ب ، الخرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٢ منح الجليل : ١ ص ٧٦٥ المواق — ٣ ص ٣٨٥ الأم : ٤ ص ١٠٧ ، ١٠٩ الروضة : ٢ ق ١٣٧ ب ، أسنى المطالب : ٢ ق ١٤ من باب الجهاد ، الحاوي : ١٩ ق ١٨٠ تحفة المحتاج : ٨ ص ٩٨ ، ١٠٣ الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٧٥ ، ٥٨٣ الاقناع : ق ١٠١ ب ، كشاف القناع : ٣ ص ٨٨ وما بعدها . رسالة القتال لابن تيمية : ص ١٣٨ .

(١) راجع الروض النضير : ٣ ص ٣٨٠ الاحكام السلطانية للماوردي : ص ٤٨ الاموال : ص ١٦٢ .

(٢) راجع اختلاف الفقهاء للطبري : ص ٢٣ الميزان : ٢ ص ١٨٧ .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ٤ ص ١٦٤ حاشية أبي السعود : ٣ ص ٤٥٦ مخزن الفقه : ق ٨٧ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٨٢ المدونة : ٣ ص ٢١ حاشية البناني : ٣ ص ١٤٧ .

(٤) هو أبو رافع عبد الله بن أبي الحقيق من بني النضير ، أجلاه النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة مع قومه فنزل خيبر ، قتله أصحاب النبي صلى الله علية وسلم بخيبر قبل وقعة الخندق ، لانه كان يسب النبي صلى الله عليه وسلم .

والبيهقي[١]، وجاء في الخرشي[٢]: انه إذا انتقض عهد الذمي يصير كالحربي الأصلي في النظر فيه إذا ظفر به بأحد الأمور الخمسة المخير فيها في الأسرى: وهي القتل والاسترقاق والمن والفداء وضرب الجزية. ويلاحظ أن القتل عند الحنفية والمالكية مقيد بوجود مخالفة قوية كالتمرد على الإمام، ونبذ العهد مجاهرة، وغير ذلك من الأمور المحتاجة إلى قوة شديدة ومناقشة عظيمة، ذلك أن من تثبت له عصمة الدم لا يباح دمه إلا بموجب خطير[٣].

وقال الشافعي في أظهر قوليه وأحمد والزيدية في أرجح القولين عندهم: إن من انتقض عهده بقتال قتل ولا يبلغ المأمن؛ لقوله تعالى: «فإن قاتلوكم فاقتلوهم»[٤]، ولأنه لا وجه لإبلاغه مأمنه مع نصبه القتال. أما من انتقض عهده بغير قتال ولم يسأل تجديد عهده فالإمام مخير فيه بين أربعة أشياء: القتل[٥] والاسترقاق والفداء والمن كالأسير الحربي، لأنه قدرنا عليه في دارنا بغير عهد ولا عقد ولا شبهة ذلك، فأشبه الجاسوس الحربي، ويختص ذلك به دون ذريته، لأن النقض وجد منه دونهم فاختص به كما لو أتى ما يوجب حداً أو تعزيراً.

ولا يجب رده إلى مأمنه لعظم جنايته لأنه صار بذلك حربياً، وقد

---

(١) صحيح البخاري: ٤ ص ٦٤ سنن البيهقي: ٩ ص ٧٩.

(٢) الخرشي، الطبعة الاولى: ٣ ص ١٧٢، منح الجليل: ١ ص ٧٦٥ المواق: ٣ ص ٣٨٥.

(٣) راجع الفروق، طبعة الحلبي: ٣ ص ٧٤.

(٤) البقرة — ١٩١

(٥) قال الماوردي: معنى جواز قتاله أنه ارتفع ذلك الحظر الذي أوجبه عقد الذمة لا الاباحة فقط لانه صار حرماً لنا في دار الاسلام (شرح الحاوي — ٤ ق ٣٠).

فعل باختياره ما أوجب انتقاض أمانه ، وهذا يتفق مع ما احتج به فريق من العلماء وهو أن أبا عبيدة قتل نصرانياً ـ كما سبق لدينا ـ لأنه استكره مسلمة على الزنا ، ولم يرده إلى مأمنه ولم ينكر ذلك عليه فكان اجماعاً ، وأن عمر صلب يهودياً زنى بمسلمة ، وقد شككنا في الحادثتين (١) غير أن الشافعية قالوا : الأشبه بمذاهبهم وهو المنصوص عليه : أن الذمي إذا امتنع من أداء الجزية لايجبر على ذلك ولكن ينبذ إليه ويلحق بمأمنه (٢) : أي بالمكان الذي يرغب فيه وتقبله سلطات الدولة ، وينتظر فيه تحقق الأمان والحماية . وبعبارة أخرى ، المـأمن : هو المحل الذي يأمن فيه على نفسه وماله من أقرب بلاد غـير المسلمين (٣) . وإذا كان مأمنه اليوم هو دار الإسلام لاعتباره جزءاً من الوطن الاسلامي فيطبق عليه أحكام إسقاط الجنسية والإبعاد من إقليم الدولة كما هو منظم في قانونها الدولي الخاص .

ونحن نؤيد القول بقتل من قاتلنا ونقض عهدنا . أما إذا كان النقض بغير القتال فلولي الامر أن يعامل ناقض العهد بما يحفظ الأمن وكرامـة الدولة . والمعروف اليوم كما قلنا ، أن الدولة إسقاط جنسيتها عن بعض الأفراد غير المرغوب فيهم ، أو الذي ثبت من قبله إخلال بواجب الولاية نحوها (٤) . ومع ذلك فإن الحنفية لا يجيزون إبعاد الذمي ولو خيف من

(١) راجع ص ٣٤٩

(٢) راجع فيما سبق : أسنى المطالب : ٢ ق ١٤ من باب الجهاد ، الروضة : ٢ ص ١٣٧ ب ، شرح الحاوي : ٤ ق ٢٧ بجيرمي المنهج : ٤ ص ٢٥٧ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٩٨ المغني : ٨ ص ٤٥٨ ، ٥٢٦ البحر الزخار : ٥ ص ٤٦٣ .

وفي رأينا ان الامتناع من اداء الجزية لايسوغ الالحاق بالمأمن (بحسب تعبير الشافعية) وإنما ينبغي أن يعمل الشخص على تنفيذ التزامه الناشيء عن العقد كما رجحنا سابقاً .

(٣) راجع نهاية المحتاج: ٧ ص ٢٣٤ .

(٤) انظر رسالة ابعاد الاجانب للاستاذ الدكتور جابر جاد : ص ١٥٩ القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ٢٥٥ القانون الدولي العام للدكتور حامـد سلطان : ص ٣٦١ .

خيانته أو أتى ما يتناقض مع العهد[١]. وذلك لأن الذمي بخلاف المستأمن من أتباع الدولة ويقيم فيها بصفة دائمة فهو يعاقب على جريمته كما يعاقب المسلم ، لأنه خاضع لسلطة الدولة بخلاف المستأمن ، وهذا ما نرجحه .

هذا هو أثر النقض في المعاهدات في الاسلام . وقد وجدنا في القانون الدولي مايشبه رأي فقهائنا بالنسبة لنقض الهدنة ، فهناك فريق من الشراح يرى أن أي إخلال يقع من الطرفين بما يجب عليه في الهدنة يبيح للطرف الآخر العودة إلى أعمال القتال مباشرة دون سبق إنذار . وقد خالفهم في ذلك الشراح الحديثون : فإنهم يرون أن حصول الإخلال يبيح للطرف الآخر أن يعلن الطرف المخل بنقض الهدنة دون أن يبيح له العودة إلى أعمال القتال مباشرة . وجاءت لائحة الحرب البرية فحسمت الخلاف وقررت أن الإخلال بعقد الهدنة يعطي الطرف الآخر في حالة الضرورة القصوى أن يعود إلى الحرب مباشرة [٢] .

وهذا الحكم أكثر إيجابية مما قرره الشراح الحديثون ، وبذلك يتقارب التشريعان الإسلامي والدولي بالنسبة لأثر نقض الهدنة إذ أن لولي الأمر في الإسلام سلطة تقدير إعلان الحرب والعودة إلى القتال مع العدو بحسب ما يرى من المصلحة .

مقارنـــة

تبين من الكلام على المعاهدات التي تتعلق بشئون السلم والأمان المتبادل بين المسلمين وغيرهم أنها تنقسم إلى ثلاثة أنواع : إما ذمة وإما أمان وإما

---

(١) راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٩٤ .

(٢) قانون الحرب والحياد ، جنينة ــ ص ٤٣٣ .

هدنة . وقد عرفنا أثر الحرب في كل منها . وقلنا : إنها تصلح نواة طيبة لتوسيع نطاق المعاهدات مع غير المسلمين ؛ وان الحرب تلغيها وهو أمر طبيعي .

أما في الناحية المدنية : فإن العقود التجارية ونحوها مع غير المسلمين، تظل نافذة حتى بعد نشوب الحرب بشرط ألا يكون موضوع تلك العقود مما فيه تقوية الحربيين على المسلمين سواء أكانت سلاحاً أم لا [١].

والمعاهدات في القانون الدولي إما أن تنقضي باتفاق أو بغير اتفاق ، والأحوال الآتية هي التي تنقضي بغير اتفاق استثناء .

١ ـ **الفسخ** : ومقتضاه أنه يجوز لدولة تكون طرفاً في معاهدة أن تعلن عدم التزامها بما ورد فيها ، إذا ما أخل الطرف الآخر بالتزاماته المقررة في المعاهدة [٢] .

وهذا شبيه بما قرره جمهور الفقهاء المسلمين من أن المعاهدة تنقض بمخالفة مقتضى المعاهدة . والحنفية لا يجيزون نقضها إلا إذا كان للطرف الآخر منعة . وقد قلنا : إن مذهبهم يتفق مع المعمول به في قانون الحرب بين الدول الحاضرة .

٢ ـ **تغير الظروف** : جرى الشراح على القول بأن المعاهدات تعقد تحت شرط ضمني هو بقاء الأمور على أحوالها ، فإذا ما تغيرت هذه الأحوال كان للدولة أن تطالب الطرف الآخر بإبطال أو تعديل المعاهدة،

---

(١) حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣١٢ مخطوط السندي : ٨ ق ٤٤ .

(٢) مبادىء القانون الدولي العام للاستاذ الدكتور حافظ غانم ـ ص ٥١١ القانون الدولي العام للاستاذ علي ماهر : ص ٤٦١ .

وكان عملها هذا متفقاً مع قواعـد القانون الدولي العام . وكثيراً ماتحتج الدول بتغير الظروف للخروج من نطاق الالتزامات التي سبق لها أن أخذتها على نفسها في وقت ضعف سياسي أو عسكري متى استردت قوتها أو زال ضعفها ، وبدا لها أن تنفيذ هـذه الالتزامات قد صار ثقيلاً أو مفضولاً أو غير مرغوب فيه [١]

وهنا اتفق الحنفية مع ما قرره شراح القانون الدولي ، فإنهم أجازوا لولي الأمر نقض المعاهدة إذا تغيرت المصلحة بالنسبة للشروط الموجودة في المعاهدة . وأما جمهور الفقهاء فقد التزموا بالبقاء على العهد حرصاً على تنفيذ الأوامر الدينية التي تطالب بالوفاء بالعهود من مثل قوله تعالى : « وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقـد جعلتم الله عليكم كفيلاً ، إن الله يعلم ما تفعلون [٢] » . ومذهب الجمهور قريب مما لاحظه بعض شراح القانون الدولي من أن المغالاة في الاعتراف الدولة بحق فسخ المعاهدة بإرادتها المنفردة يؤدي إلى فوضى في العلاقات الدولية [٣]

٣ ـ الحرب : اختلف فقهاء القانون الدولي في موضوع أثر الحرب في المعاهدات ، فمعظمهم قرر أن المعاهدات التي تنظم حالة دائمـة كمعاهدات تعيين الحدود أو تنظم حالة الحرب نفسها ، أو تحدد معاملة الأسرى ونوع الأسلحة المشروعة وغـير المشروعة ، أو التي تعترف لدولة أخرى غير متحاربة بحقوق معينة لا تنتهي بقيام الحرب . أما المعاهدات السياسية التي

(١) راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤ حافظ غانم ـ ص ٥١٢ .

(٢) النحل ـ ٩١

(٣) راجع القانون المقارن للاستاذ الدكتور عبد المنعم البدراوي : ص ١٧٨ .

تقوم على أساس من الصداقة وحسن التفاهم بين الدولتين المتعاقدتين كمعاهدات الصداقة والتحالف ومعاهدات الجوار والتجارة، أو المعاهدات التي كان الخلاف في شأنها سبباً في إثارة الحرب، فإنها تنقضي بقيام الحرب حالة الحرب[١]؛ لأن حالة الحرب تقضي على حرية التنقل وامتيازات السكان المقيمين على الحدود، وتقضي على المبادلات التجارية وعلى النظام الاقتصادي الذي عقدت في ظله تلك المعاهدات .

ويمكن القول : إن القاعدة العامة تقضي بإلغاء جميع المعاهدات الثنائية بمجرد نشوب الحرب ما عـدا تلك التي يعرب الطرفان المتحاربان عن رغبتهما في التمسك بها .

أما فقهاء المسلمين فإنهم قرروا أن المعاهدة التي تتعلق بالأمان مطلقاً تنقض إذا قاتل المعاهد المسلمين أو ظاهر عليهم عدواً آخر . قال تعالى « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين »[٢] وقـد فعل ذلك رسول الله ﷺ والمسلمون، فقد استمر العقد والهدنـة مع أهل مكة إلى أن نقضت قريش العهـد، ومالؤا حلفاءهم، وهم بنو بكر على خزاعة أحلاف رسول الله ﷺ، فعند ذلك غزاهم الرسول ففتح الله عليه البلد الحرام[٣] .

أما المعاهدات التجارية فإنها لا تنقضي بقيام الحرب، ويظل التبادل

---

(١) راجع اوبنهايم — لوترباخت : ٢ ص ٢٠٣ وما بعدها، بريرلي ص ٢٥٣ وما بعدها بريجز : ص ٩٤٢ ويزلي : ص ٣٤٥ وما بعدها، القانون الدولي العام للاستاذ الدكتور حامد سلطان : ص ٢٧٠ — ٢٧١ أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٥٩ .

(٢) التوبة — ٧

(٣) انظر تفسير ابن كثير : ٤ ص ١٢٠ تفسير الطبري : ١٠ ص ٥١ تفسير الآلوسي : ١٠ ص ٥٥ البداية والنهاية : ٤ ص ٢٧٨ الحاوي : ١٩ ص ٢٢٨ تحفة المحتاج : ٨ ص ١٠٣ شرح النيل : ٧ ص ٦٠٦ .

مشروعاً بين دار الإسلام ودار الحرب بشرط ألا يكون ذلك على حساب المسلمين وفي صالح غيرهم . ولا تأبى قواعد الإسلام أن نقرر أن المعاهدات التي تنظم وضعاً عاماً لا صلة له بالمتحاربين أساساً لا تتأثر بقيام الحرب .

وبذلك ظهر الخلاف بين الفقه الاسلامي والفقه الدولي في مسألة المعاهدات التجارية ، فإن مبدأ الاسلام هو الرحمة بالكافة واحترام الانسانية وتكريمها كما عرفنا . وأما الفقه الدولي فإنه يضيق على العدو المحارب مها أمكن ذلك ، ويحاربه اقتصادياً بقصد الوصول إلى أغراض الحرب بكافة الوسائل وتعجيز العدو عن الاستمرار في الحرب .

اثر الحرب في معاهدات الحياد :

انتهينا إلى أن الإسلام يقر ما يسمى اليوم بحالة الحياد المؤقت إزاء حرب قائمة (١) ، وأما الحياد المؤبد أو الدائم فلا يتفق مع الوجهة الإسلامية القديمة إلا إذا كان حاصلاً بمعاهدة مع المسلمين ، فقد يكون الحياد بدفع مال من المحايد ، وقد لايكون معه مال وإنما القصد أن يأمن المسلمون جانب البلد المحايد . وقد أوردنا نموذجاً من معاهدات الحياد في الاسلام ،

---

(١) يلاحظ أن فكرة الحياد في رأي البعض فقدت كثيراً من قيمتها ، وطغت عليها فكرة جديدة أجدى لتحقيق صالح الجماعة ، وهي فكرة التضامن الدولي للمحافظة على السلم والامن الدوليين وقد برزت هذه الفكرة في عهد عصبة الامم في مواضع عدة . (راجع رسالة الدكتور حامد سلطان « تطور مبدأ الحياد » : ص ٣٣٤ أبو هيف ، المرجع السابق — ص ٦٨٣) . ويلاحظ أيضاً أن الاسلام لم تتبلور في عصره فكرة الحياد ، وإنما اتجه إلى تحقيق الفكرة العالمية الشريفة وهي إقامة التعاون الانساني والاخاء العالمي على أساس ديني كي تتلاءم الشعوب وتلتقي على هدف واحد يتصاغر أمامه كل مبدأ حديث كفكرة التضامن الدولي الذي قلما يتحقق وقد انتهينا سابقاً إلى أن نظام الحياد لايتعارض اطلاقاً مع نظام الامن الجماعي ، لانه مبدأ يخدم السلام ولكن في نطاق اقليمي .

ومضمونها ألا يعين المحايد المسلمين ولا يعين عدوهم عليهم سواء أكان بالمشاركة فعلا بقتال ، أم بدعم العدو بأمور لها فائدتها في القتال كإمداده بأخبار تحركات جيوش المسلمين أو بمساعدته بتقديم عدد وآلات الحرب .

وعلى المسلمين أن يحترموا حالة الحياد ، إذ أن عدم احترامهم لتلك الحالة يتنافى مع مبدأ التزامهم بالوفاء بالعهود ، وبالمقابل على غير المسلمين أن يحترموا حياد البلد المحايد ، فلا يتخذوا إقليمه مثلاً مقراً للتحصن والدفاع الحربي أو الاعتداء على الطرف المحارب .

وإذا أخل البلد المحايد بالتزاماته بمنع أي من المحاربين من القيام على إقليمه بعمل من أعمال الحرب ، أو بالامتناع عن تقديم أي مساعدة لمحارب تضر بالطرف الآخر كانت معاهدة الحياد عرضة للالغاء .

وواجبات وحقوق الدولة المحايدة هذه تشبه ما هو مقرر في القانون الدولي حيث إن اتفاقية لاهاي سنة ١٩٠٧ نظمت للمحايدين واجباتهم وحقوقهم بما يدور حول فكرتين أساسيتين :

أولاً — الامتناع عن الاشتراك في القتال لإحدى الدول المحاربة .

ثانياً — واجب الدول المحايدة في منع الاعتداء على إقليمها وسيادتها (١) .

وإذا قامت الحرب بين المسلمين وغيرهم مع وجود حالة حياد بالمعنى

---

(١) راجع اوبنهايم — لوترباخت : ٢ ص ٥٣٩ ، ٥٤٢ بريجز : ص ١٠٣٣ ومابعدها رسالة الدكتور حامد سلطان (تطور مبدأ الحياد : ص١١٦ ، ١٢٨)، فؤاد شباط : ص ١٦١ — ١٦٢ أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٧٥٥ وما بعدها . حافظ غانم : ص ٦٣٥ — ٦٤٠ . النظرية المعاصرة للحياد ، بحث الدكتورة عائشة راتب في مجلة القانون والاقتصاد السنة ١٩٦٢ : ص ٢٠٥ ومابعدها .

الحديث فإن تلك الحرب لاتؤثر على وضعهم تنفيذاً لالتزامات المعاهـدة كما عرفنا سابقاً .

وهذا ما وجدناه في القانون الدولي حيث رأينا أن معاهدات الحيـاد الدائم لا تنقضي بقيام الحرب بين المتحاربين . وكذلك الأمر بالنسبة للحياد المؤقت ، على المتحاربين احـترام حياد الدول المحايدة بحسب ما تقرره اتفاقيتا لاهاي سنة ١٩٠٧ ، وإن كان ذلك الاحترام قد أهدر خـلال الحربين العالميتين كما حصل من المانيا وغيرها باعتدائهم على حياد بلجيـكا ونحوها ، فأهدرت سيادتهم واقتحمت أراضيهم واعتدي على أموالهم وتبددت تجارتهم ، واكتووا بنار الحرب كطرف فيها (١) .

★ ★ ★

(١) راجع سفارلين : ص ٣٦٤ أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٧٤٣ وما بعدها ، حافظ غانم - ص ٢٥٤ .

الفصل الرابع

الأسرى والجرحى والمرضى والقتلى

تمهيد : إذا نشبت الحرب تمخضت عنها نتائج كثيرة وآثار هامة : منها ما يتعلق بالأشخاص ومنها ما يتعلق بالاموال . فبالنسبة للأشخاص يجوز توجيه أعمال القتال ضدهم بحسب ما يقرره القانون والشريعة . فإذا ماوجهت وسائل القتال نحو جيش العدو نجم عن ذلك بالضرورة عادة أن يقع في سلطة المتحاربين بعض أفراد من العدو يعتبرون أسرى حرب .

وأسير الحرب عند فقهاء القانون الدولي : هو كل شخص يؤخذ لا لجريمة ارتكبها ، وإنما لاسباب عسكرية (١) .

كذلك يوجد في ساحة المعركة حتماً مرضى وجرحى مازالت فيهم بقية من حياة ، وهنالك قتلى أصبحوا جثثاً هامدة .

فما هو موقف الإسلام في شأن هؤلاء جميعاً ، وما هو التطور الحديث الذي آلت إليه معاملة هؤلاء الأصناف ، إذ أن الحرب شأنها الطبيعي في كل زمان أن تنجلي عن أساري وجرحى وقتلى .

لذلك فإننا سنبحث هذه الامور بالتفصيل ، وذلك في مبحثين .

---

(١) انظر أوبنهايم ــ لوترباخت : ٢ ص ٣٠٨ ، بريجز : ص ١٠١٠ ، ويزلي : ص ٦٣٦ ، حافظ غانم : ص ٦٠٢ .

المبحث الأول

واجبات المسلمين نحو أسرى الحرب

المطلب الاول — معاملة الاسير :

في قديم التاريخ كان الأسرى يذبحون أو يقدمون قرابين الآلهة. ثم صاروا يستعبدون ويتخذون رقيقاً للبيع والشراء [1].

وقد عامل الفرس أسراهم بقسوة لا هوادة فيها ، فكانوا ضحية التنكيل والتعذيب والقتل والصلب . كذلك كان الإغريق يفعلون بأسراهم [2].

والعرب تأثروا في جاهليتهم بعادات مجاوريهم ، فلم تكن معاملة الاسير عندهم تتصف بصفات الرحمة والانسانية . فلما جاء الاسلام ضرب القدح المعلى في الرفق بالاسارى والرحمة بهم والعناية بشأنهم . فقد قال عليه الصلاة والسلام كما روى الطبراني في الكبير عن نبيه بن وهب [3] في أسارى بدر : « استوصوا بالاسارى خيراً » [4] . وقال أبو عزيز بن

---

(١) راجع اوبنهايم — لوترباخت : ٢ ص ٣٠١ ، ويزلي — ص ٦٣٥ ، أبو هيف : ص ٦١٨ .

(٢) انظر مجيد خدوري ، المرجع السابق : ص ١٢٦ .

(٣) هو نبيه بن وهب بن عثمان بن أبي طليحة العبدري (الاصابة في تمييز الصحابة : ٦ ص ٢٣٢) .

(٤) منتخب كنز العمال من مسند أحمد — ٢ ص ٣١٣ ، البداية والنهاية — ٣ ص ٣٠٦ والحكم في الحديث ليس لمجرد المشروعية ، بل للوجوب ، لأنه وارد بصيغة الأمر ، وكلمة الوصية إن كانت تستعمل في الايجاب فما دونه ، فلا نبرأ من العهدة والمسئولية يقيناً إلا بالتزامها.

عمير (١) فيما رواه أحمد : مر بي أخي مصعب بن عمير (٢) ورجل من الانصار يأسرني فقال له : شُد يديك به فان أمه ذات متاع . قال : وكنت في رهط من الانصار حين أقبلوا بي من بدر ، فكانوا إذا قدموا غداءهم وعشاءهم خصوني بالخبز وأكلوا التمر ، لوصية رسول الله ﷺ إياهم بنا ، مايقع في يد رجل منهم كسرة من الخبز إلا نفحني بها ، قال : فأستحي فأردها على أحدهم فيردها علي ما يمسها (٣) . وبموجب هـذا نص الفقهاء علي أنـه لايجوز تعذيب الأسير بالجوع والعطش وغير ذلك من أنواع التعذيب ؛ لأن ذلك تعذيب من غير فائدة . وقد روي أن رسول الله ﷺ قال في بني قريظة بعد ما احترق النهار في يوم صائف : «لاتجمعوا عليهم حر هذا اليوم وحر السلاح ، قيلوهم حتى يبردوا» (٤).

وبهذا يبطل ما يدعيه بعض الكتاب الغربيين من أن المسلمين كانوا يعاملون الأسرى معاملة ليست أقل قسوة من سابقيهم (٥) . وقد استندوا في ذلك إلى آية في القرآن الكريم : «ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الارض ، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة ، والله عزيز

---

(١) هو أبو عزيز بن عمير بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار العبدري اسمه زرارة وله صحبة وسماع من النبي صلى الله عليه وسلم اتفق أهل المغازي على أنه أسر يوم بدر .

(٢) هو مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف ، القرشي ، صحابي ، شجاع ، من السابقين إلى الاسلام ، حمل اللواء يوم أحد فاستشهد سنة ٣ هـ ، وكان يلقب « مصعب الخير » .

(٣) مجمع الزوائد : ٦ ص ٨٦

(٤) شرح السير الكبير : ٢ ص ٢٦٤ .

(٥) خدوري ، المرجع السابق : ص ١٢٧ .

حكيم . لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم »(١) .

فقد نزلت هذه الآية بعد مشاورة الرسول ﷺ أصحابه في شأن أسرى بدر ، بسبب أنه لم يكن قد نزل تشريع دائم بالنسبة للأسرى ، فأشار الصحابة ماعدا عمر بأخذ الفداء منهم ، فنزلت الآية يعاتب الله تعالى نبيه فيها على اتخاذ الأسرى قبل أن تقوى شوكة الاسلام ، وقبل أن يتم خذلان العدو وقهره (١) . فسبب نزول هذه الآية يدلنا على أن قتل المحاربين كان هو الشأن المطلوب في مبدأ قيام دولة الإسلام حتى يضعف المتظاهرون عليه ، ويتضاءل الخطر على الدولة الناشئة ، ولئلا يتجسس أحد على المسلمين . وليس الحكم المقرر في الآية تشريعاً دائما يعمل به حينما تستقر الأمور وتسير في طريقها الطبيعي . وهذا شأن كل دعوة أو ثورة إصلاحية لابد لظهورها من التمكين لها في الارض وعدم الاستخذاء أو الاستضعاف أمام الأعداء . وإذا عرفنا أن عادة قتل الاسرى وتعذيبهم كان هو السائد لدى الرومان والفرس واليهود ، فإذن يكون حكم قتل الاسرى إذا أريد الأخذبه ملاحظاً فيه مراعاة مبدأ المعاملة بالمثل في بادىء التشريع، أو يكون ذلك لمجرد الامتنان والترغيب في الإسلام . وإظهار ما كان ينبغي أن يتبع بحكم العادة ، وفي نشوة الظفر والنصر ، لولا تسامح الرسول عليه السلام . وبناء عليه فكان الذي حدث مع ذلك هو الفداء ولم يحدث تقتيل للأسرى . فالعتاب من الله لرسوله هو في الظاهر وفي حالة من الضرورة لإيجاد جو من الرهبة تزول بزوال مقتضياتها ، فقبول الفداء إذن لا يخالف إرادة الله في الواقع بدليل نزول آية أخرى محكمة

---

(١) الأنفال : ٦٧ — ٦٨

(٢) تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٣ ، تفسير الرازي : ٤ ص ٣٨٥ ، سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢١ ، ٣٢٤ مشكل الآثار الطحاوي : ٤ ص ٢٩٣ .

تقرر مصير الاسرى : إما بالمن عليهم وإطلاق سراحهم أو بفاداتهم على مال أو نفس . قال تعالى : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها »(١)

والخلاصة .أن آية الاثخان في الارض عتاب من أجل الأسر نفسه ولمجرد الأسر قبل أوانه ودون تحقق شرطه الذي هو الاثخان في عدو المسلمين وقهره طمعاً في عرض الدنيا . قال الامام الرازي : « إن المراد من هذه الآية حصول العتاب على الأسر لغرض أخذ الفداء ، وذلك لا يدل على ان أخذ الفداء محرم مطلقاً ، وإذن فلا تدل هذه الآية على جواز قتل الأسير ، ولاتنافي بينها وبين آية « فإما منا بعد وإما فداء » .

وفي التاريخ الاسلامي نجد ما يؤيد هذا الاستقرار التشريعي في الاسلام، فقد حاول عمر بن عبد العزيز معالجة مسألة الأسرى لا من المسلمين فحسب . ولكن من الروم أيضاً مما يدل على امتلاء قلبه بحب البشرية كما هو مقتضى تعاليم الاسلام ، فقد دخل في مفاوضات مع البيزنطيين للبحث في مسألة فداء المسلمين الأسري الذين وقعوا في الحملات التي وجهت في آسيا الصغرى طوال حكم الخلفاء السابقين(٢) .

هذه الانسانية والرحمة الحقيقية بالأسرى في ظل الاسلام حاكاها القانون الدولي ، فقرر ضرورة التزامها ، وأوجب صيانة حياة الأسرى ، وأوصى بحسن معاملتهم بما تقتضيه الانسانية المتمدينة ، ونظم معاملتهم في لائحة لاهاي للحرب البرية سنة ١٩٠٧ (المواد ٤ — ٢٠) ، واتفاقية جنيف الثانية سنة ١٩٢٩ وسنة ١٩٤٩ ، ولم يعتبر الأسر إجراء زجرياً ، بل تدبيراً احتياطياً إزاء عدو مجرد من السلاح(٣) بعد أن كانت معاملة

(١) سورة محمد : ٤

(٢) التاريخ السياسي للدولة العربية للدكتور عبد المنعم ماجد : ٢ ص ٢٦٨ .

(٣) راجع بريجز : ص ١٠٠٨ — ١٠١١ ، أبو هيف : ص ٦١٨ حافظ غانم : ص ٦٠٣ المجلة الأمريكية للقانون الدولي ، عدد ١٩٥١ م : ص ٤٧٢ ، ٦٧١ .

الأسرى بين الدول يشوبها الشيء الكثير من القسوة المتعمدة أو الاهمال المؤذي ، ولم تتشبع الدول بفكرة أن أسير الحرب ليس مجرماً حتى يعامل معاملة المجرمين إلا في أواخر القرن الثامن عشر[١] .

وإذن فلا يصح لإنسان أن يستدل بمدلول آية : « ما كان لنبي أن يكون له أسرى ... » السابق ذكرها ، لأنها عتاب من أجل الأسر نفسه كما قلنا ولأنها تتضمن تقرير الشأن الذي ينبغي أن يعامل به المحاربون ، وأن الأسرى يجوز قتلهم بحسب العرف القائم بين الأمم ، ولكن الإسلام لم يسلك هذا المسلك مع الأسرى بل ولم تتعرض له الآية إظهاراً لميزة الامتنان من الله على عباده وترغيباً لهم في الإسلام ، مما يدل كما قلنا على أن إرادة الله الحقيقية هي عدم قتل الأسرى ، وأن موقف الإسلام من الأسرى قبل ثلاثة عشر قرناً موقف مثالي رائع قبل أن تأتي اتفاقية جنيف ونحوها التي ما زالت غير نافذة إلى الآن عند غالب الدول[٢] .

المطلب الثاني — معتقلات أسرى الحرب :

بتأثير فكرة الانسانية والشرف اللازمة في معاملة الأسرى يجب في القانون الدولي الاكتفاء بحجز الأسرى ، أو وضعهم تحت المراقبة مع العناية بهم ، حتى يتقرر الإفراج عنهم في نهاية الحرب .

ويجوز اعتقال الأسرى في أي مكان بأنحاء الدولة ، ويحسن أن يكون بعيداً عن السكان ، وأن يكون المكان مسوراً ، بشرط أن يكون محل الاعتقال صحياً يراعى فيه ما يراعى في أماكن إقامة جيش الدولة الآسرة نفسها[٣] .

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنينة : ص ٢٧٧ .
(٢) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور جنينة : ص ٢٧٧ — ٢٧٨ .
(٣) انظر أوبنهايم — لوترباخت : ٢ ص ٣٠٥ قانون الحرب ، جنينة : ص ٢٧٩ أبو هيف : ص ٦١٨ وما بعدها .

وفي الإسلام نجد القرآن الكريم يأمر بشد الوثاق على من قدر عليه من العدو ، وهو كناية عن قيد الأسر ووقوع الأعداء أسرى واستقرارهم في قبضة المسلمين(١) . وهذا يدل على أن الأسير يجب أن يمنع من الفرار وذلك بحبسه ، ولم يكن المسلمون في صدر الإسلام ينظمون أماكن مخصصة للاعتقال أو الحبس ، وذلك بسبب بساطة الأوضاع حينئذ ، فكان يوضع الأسير إما في المسجد مؤقتاً حتى يبت في شأنه ، وإما أن يوزع الأسرى على أفراد المسلمين باعتبارهم أنهم متضامنون مع حكومتهم ، وهذا هو الغالب مع عموم الأمر بالوصية بهم خيراً ، والمسلم ينفذ التعاليم الملقاة إليه بكل الأحوال دون شطط ولا إهمال .

يدل لذلك حادثتان مشهورتان : فقد روى البخاري ومسلم أن الرسول عليه السلام حبس في مسجد المدينة رجلاً من بني حنيفة ، يقال له : ثمامة بن أثال (٢) سيد أهل اليمامة ، فربط بسارية من سواري المسجد (٣). وروى البيهقي أن سودة بنت زمعة (٤) رأت في بيت النبي ﷺ في المدينة أبا زيد سهيل بن عمرو(٥) أحد أسرى بدر مجموعة يداه إلى عنقه بحبل . فلم تملك نفسها أن توجه إليه الكلام قائلة : أي أبا زيد ! أسلمتم أنفسكم

---

(١) تفسير البحر المحيط : ٨ ص ٧٤ ، مذكرة التفسير الرابعة بكلية الشريعة بالازهر : ص ٧٢ .

(٢) هو ثمامة بن أثال بن النعمان اليمامي ، من بني حنيفة ، أبو امامة ، صحابي ، كان سيد أهل اليمامة ، له شعر ، قتل سنة (١٢ هـ) .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٨٧ سنن أبي داود: ٣ ص ٧٦ سنن البيهقي : ٦ ص ٣١٩ .

(٤) هي سودة بنت زمعة بن قيس بن عبد شمس ، من لؤي ، من قريش إحدى أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ، توفيت في المدينة سنة (٥٤ هـ) .

(٥) هو سهيل بن عمرو بن عبد شمس ، القرشي العامري ، من لؤي ، خطيب قريش ، وأحد سادتها في الجاهلية . أسلم يوم فتح مكة وهو الذي تولى أمر الصلح بالحديبية ، كان عمر ابن الخطاب يخفي مواقفه في الخطابة ، مات بالطاعون في الشام سنة ١٨ هـ .

وأعطيتم بأيديكم ، ألا متم كراماً ! ثم فرق محمد ﷺ الأسارى بين أصحابه ، وقال لهم : استوصوا بهم خيراً (١) .

وأسرى بدر كانو قد حبسوا كلهم . روى البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : لما أمسى رسول الله ﷺ يوم بدر والأسارى محبوسون بالوثاق ، بات رسول الله ﷺ ساهراً أول الليل . فقال له أصحابه : يارسول الله ، مالك لا تنام — وقد أسر العباس رجل من الأنصار — فقال رسول الله ﷺ : سمعت أنين عمي العباس في وثاقه ، فأطلقوه ، فسكت ، فنام رسول الله ﷺ (٢) .

وربط الأسير في هذه الوقائع لا يتنافى مع ما يقرره القانون الدولي من أنه لايجوز تكبيل الأسير إلا في حالة الهياج العصبي ، إذ أن ربط الأسير في صدر الإسلام كان مجرد وسيلة لمنعه من الهرب ، لعدم تخصيص أماكن لهذا الغرض ، فكان ربط الاسير أمراً مؤقتاً حتى يتقرر مصيره سرعان ماتنتهي الحرب ، والحرب القديمة تنتهي عادة خلال فترة قصيرة ، ولو لم يفعل به كذلك لتمكن من الهروب بعد أسره ، كما حدث لأسير أن فر من حجرة عائشة . كما روى البيهقي ، فجاء النبي ﷺ فقال : يا عائشة أين الأسير ؟ فقالت : نسوة كن عندي فلهينني عنه فذهب ، فأرسل الرسول ﷺ في إثره العيون والأرصاد حتى عثروا عليه (٣) .

وهذا أمر جائز بين الدول في العصر الحاضر ، فللدولة أن تتخذ الاحتياطات اللازمة للمحافظة على الأسرى وعدم تمكينهم من اللحاق

(١) البداية والنهاية : ٣ ص ٣٠٧ سنن البيهقي : ٩ ص ٨٩ .
(٢) سنن البيهقي ، المرجع السابق .
(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ٨٩ ، ٦ ص ٣٢٠ .

بالقوات التي كانوا منها ، فلها أن تضعهم تحت المراقبة أو تعتقلهم في مدينة أو قلعة أو معسكر خاص (١) .

وأخيراً فإن الإسلام يقرر كل أوجه العناية بمعتقلات الأسرى وفق المصلحة العامة ، وبحسب كل ما يتطلبه القانون الدولي الحديث وأكثر من ذلك لأن أمر الرسول ﷺ : « استوصوا بالاسارى خيراً » أمر واجب العموم ، والعموم يتناول جميع الأمكنة والأزمنة . فكل ما يتضايق منه الأسير في حدود الأسر يجب أن يرفع عنه ولا يبقى عليه كما في قصة العباس السابقة .

المطلب الثالث — القيام بأود الاسرى وكسوتهم ومحاكمتهم :

يجب على الدولة التي تحت يدها أسرى أن تقوم بأودهم من مأكل ومسكن وملبس ، وفي حالة عدم وجود اتفاق خاص بين المتحاربين يجب أن يعامل الاسرى من هذه الناحية على قدم المساواة مع قوات الدولة التي أسرتهم (٢) .

كما أنه يجوز محاكمة الأسرى على إخلالهم بالقواعد التي يلزم احترامها وهي جميع القوانين والأوامر السارية في جيش الدولة الآسرة ، وللأسير حق الدفاع عن نفسه ، أو بواسطة محام من أي دولة (٣) .

هذا هو المقرر في القوانين الدولية الحديثة ، وكذلك فإن الإسلام

---

(١) القانون الدولي العام الدكتور علي صادق أبو هيف : ص ٦١٩ .

(٢) راجع ويزلي : ص ٦٣٨ بريجز : ص ١٠١١ ، أبو هيف : ص ٦٢٠ حافظ غانم : ص ٦٠٣ ، فؤاد شباط : ص ٥٨٢ .

(٣) قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٢٨٠ .

لا يخرج عن هذه القواعـد ، بل هو أولى في ذلك لأنه دين الرحمـة العامة بالعالمين (١) .

في نصوص القرآن نجد الحض على إطعام الأسير ، قال الله تعالى في وصف المؤمنين : « ويطعمون الطعام على حبـه مسكيناً ويتيماً وأسيراً ، إنما نطعمكم لوجه الله لا نريـد منكم جزاءً ولا شكوراً » (٢) والرسول عليه صلوات الله وسلامه أوصى أصحابه بإكرام أسرى بدر ، فـكانوا يقدمونهم على أنفسهم في طيب الطعام كما مر معنا .

وفيما أخرجه أحمد ومسلم أن ثقيفاً أسرت رجلين من أصحاب النبي ﷺ ، وأسر أصحاب النبي ﷺ رجلا (٣) من بني عامر بن صعصعة ، فمر به على النبي ﷺ ، فقال الأسير : علام أحبس ؟ ! فقال بجريرة حلفائك . فقال : إني مسلم ، فقال النبي ﷺ : لو قلتهـا وأنت تملك أمرك لأفلحت كل الفلاح ؛ ثم مضى رسول الله ﷺ فناداه أيضاً فأقبل فقال : إني جائع فأطعمني وظمآن فاسقني ؛ فقال النبي : نعم هذه حاجتك ثم فداه بالرجلين اللذين كانت ثقيف أسرتهما (٤) . وقد وقع ثمامة بن اثال أسيراً في أيـدي المسلمين فجاءوا به إلى النبي ﷺ ، فقال : أحسنوا إساره ، وقال : « اجمعوا ما عندكم من طعام فابعثوا بـه إليه ، وكانوا

---

(١) انظر مثلا الـكافي للـكليني : ١ ص ٦٢١

(٢) الدهر : ٨ ـ ١٠

(٣) هو عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر العامري، من بني عامر بن صعصعة فارس قومه وأحد فتاك العرب وشعرائهم وساداتهم في الجاهلية ، أدرك الاسلام شيخاً ولم يسلم مات سنـة ١١ هـ ، وعامر بن صعصعة هو ابن معاوية بن بكر من قيس عيلان ، من العدنانية ، جـد جاهلي ، بنوه بطون كثيرة .

(٤) نيل الاوطار : ٧ ص ٣٠٧ سنن أبي داود : ٣ ص ٧٦ .

يقدمون إليه ابن لقحة أي (ناقة حلوب) رسول الله ﷺ غدواً ورواحاً وبهذا يظهر أن الإطعام أمر مقرر لامجال للنزاع فيه .

وبالنسبة لكسوة الأسرى فإنها أمر مطلوب شرعاً أيضاً . روى جابر قال : « لما كان يوم بدر أتي بأساري وأتي بالعباس ولم يكن عليه ثوب فنظر النبي له قميصاً ، فوجد قميص عبد الله بن أبي[1] يقدُر عليه فكساه النبي ﷺ إياه »[2] ، والمختار عند الكثيرين أن الفعل في هذه الحالة الوجوب لأنه جهلت صفة فعله ﷺ ، فيكون الوجوب[3] .

وذلك لأنهم لم يجدوا قميصاً يصلح للعباس إلا قميص عبد الله لأن العباس كان طويلاً جداً .

ثم إنه لا يعقل أن الاسلام يهدر كرامة الانسان بتركه عاري البدن ، فهذا مما تأباه الطبائع ولا تستسيغه النفوس إذ لا يجوز النظر إلى العورات أصلاً . وفوق ذلك فالإسلام يحسن إلى الأسير بكافة الوسائل بدليل ما نقله إلينا التاريخ ، ورواه الطبراني في الأوسط أن ابنة حاتم الطائي[3] وقعت في أيدي المسلمين ، وأنزلت بمكان يمر به النبي ﷺ فتعرضت له ، وقالت : هلك الولد ، وغاب الرافد (تعني أخاها عدياً) فامنن علي ، منّ الله عليك ! فقال : قد فعلت فلا تعجلي بخروج حتى تجدي من قومك من يكون لك ثقة حتى يبلغك إلى بلادك ، وأقامت حتى قدم رهط من قومها

(١) هو عبد الله بن أبي بن مالك بن الحارث بن عبيد الخزرجي ، المشهور بابن سلول ، وسلول جدته لابيه ، من خزاعة ، رأس المنافقين في الاسلام ، كان سيد الخزرج في آخر جاهليتهم وأظهر الاسلام بعد وقعة بدر تقية مات سنة ٩ هـ .

(٢) فتح الباري : ٦ ص ١٠٨ العيني شرح البخاري : ١٥ ص ٢٥٧ .

(٣) راجع شرح الاسنوي : ٢ ص ٢٤١

(٤) هو حاتم بن عبد الله بن الحشرج الطائي القحطاني ، أبو عدي ، فارس شاعر ، جواد ، جاهلي ، يضرب المثل بجوده . مات في السنة الثامنة بعد مولد النبي صلى الله عليه وسلم .

فكساها رسول الله ﷺ ، وحملها ، وأعطاها نفقة ، فخرجت معه[1] .

والخلاصة كما قال أبو يوسف : « والأسير من أسرى المشركين لا بد أن يطعم ويحسن إليه حتى يحكم فيه »[2] . وليس من الإحسان إليـه في شيء تركه بدون كسوة تليق به .

وأما محاكمة الأسير بارتكابه بعض المخالفـات فهو حق مقرر في الإسلام أيضاً ، لأنه تحت سلطة الدولة ، وأصبح خاضعاً لسيادتها ، ولها حق التصرف في شأنه بما تمليه المصلحة العامة ، فأولى من ذلك محاكمته لرد الحقوق إلى أربابها أو لاستئصال جذور الفساد في بلاد الإسلام .

المطلب الرابع — إكراه الأسرى على الإدلاء بالأسرار العسكرية:

الأسير يشعر بحنان نحو وطنه وبلاده ، ويهتم لمصالح أمته ، ويفضل قومه على غيرهم ، وقلما يخونهم أو ينقل أخبارهم وأسرارهم إلى عدوهم . وكما أن الأسير المسلم لا يرخص له في إباحة أسرار المسلمين وإن عذب وضرب[3] ، كذلك غير المسلم لا تسمح له دولتـه في الإدلاء بمعلومات يستفيد منها غير قومه ، فلا يفيد استعمال الضغط والإكراه معه لإفشاء شيء من الأسرار الحربية كالدلالة على مكان قائد الجيش أو تمركز قواته أو مخابىء الأسلحة أو مواطن الضعف عنده .

وإذا كان الغالب هو عدم الاستفادة من أخبار الأسير نحو قضـايا

(١) مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٣٥ .

(٢) الخراج : ص ١٤٩ .

(٣) اختلاف الفقهاء للطبري ، تحقيق الدكتور شخت : ص ١٩٦ وما بعدها

دولته ، إذ من أمثال العرب : « أكذب من أخيذ الجيش » . فهل يجوز إكراهه على الإدلاء بمعلومات تفيد المسلمين ؟ في ضوء عمومات الأدلة الشرعية في الإسلام التي توصي بالإحسان إلى الأسير نرى عدم جواز اكراه الاسير على الإدلاء بالاسرار العسكرية لدولته . قال الإمام مالك رحمه الله عندما سئل : أيعذب الأسير إن رجي أن يدل على عورة العدو ؟ فقال : ما سمعت بذلك .

أما ما ورد من جواز ضرب الأسير فهو محمول على واقعة مخصوصة ، ففي غزوة بدر — كما يروي مسلم — أخـذ المسلمون غلاماً أسود لبني الحجاج كان مع روايا قريش ، فكان أصحاب رسول الله ﷺ يسألونه عن أبي سفيان وأصحابه ، فيقول : ما لي علم بأبي سفيان ، ولكن هذا أبو جهل وعتبة وشيبة وأمية بن خلف ، فإذا قال ذلك ضربوه ، فقال : نعم أنا أخبركم ، هذا أبو سفيان ، فإذا تركوه فسألوه ، فقال : ما لي بأبي سفيان علم ، ولكن هذا أبو جهل وعتبة وشيبة وأمية بن خلف في الناس . فإذا قال هذا ضربوه ، ورسول الله ﷺ قائم يصلي . فلما رأى ذلك انصرف وقال : والذي نفسي بيده لتضربوه[1] إذا صدقكم وتتركوه إذا كذبكم[2] .

أجيز ضرب الأسير هنا لما تحقق المسلمون من كذب الغلام عليهم ، وأقرهم الرسول ﷺ على ذلك لعلمه بكذب الغلام عند الضرب وصدقه

(١) قال بعض شراح الحديث : حذف النون في الفعلين (تضربوه وتتركوه) بغير ناصب ولا جازم إذ هو لغة من لغات العرب . ونحن نقول : إن الفعلين منصوبان بأن مقدرة تقديره : لأن تضربوه لأن الرسول عليه السلام لايتكلم بلغة شاذة .

(٢) شرح مسلم : ١٢ ص ١٢٥ سنن أبي داود : ٣ ص ٧٨ ، سنن البيهقي ٩ ص ١٤٨ .

عند الترك . وهذا من معجزات النبوة[١] التي لا تتأتى لغير النبي ؛ إذ لا يعلم أحد بما في قلوب الناس . فيعد إجازة ضرب الأسير في هذه الحالة وارداً في واقعة خاصة وعلى سبيل الاستثناء لدرء الخطر عن المسلمين في أول لقاء مع كفار قريش ، ثم إنها كما علمنا تبين فيها كذب الأسير وخداعه ، فليس هـذا الضرب المحمول على التهديد كان أمراً مبتدءاً به بمجرد الأسر ، هذا ما قاله بعض شراح الحديث ، ونحن نرى أن هـذه القصة واردة للاستنكار والانكار على ضرب الأسير ، كما هو واضح ، بدليل أن الرسول ﷺ تجوّز في صلاته حين رأى ضرب الغلام ، وما فعل ذلك إلا لأمر يستحق المبادرة إلى تغييره .

وعلى فرض أنه لم يقل أكثر من أنهم يضربون الغلام إذا صـــدقهم ويتركونه إذا كذبهم : فمجرد هذه الكلمة قد ينطوي على معنى النكـير كأنه يقول : إن ضرب الأسير لا يصادف موضعه أبداً ولعل ثمرته أن يضر ولا ينفع . أو أن ذلك المقابلة بالمثل لقوله تعـالى : « ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل » .

إذن لا يجوز تعذيب الأسير للحصول على أسرار عسكرية ، وهـذا الحكم مقرر في القانون الدولي ، فلا تجيز اتفاقية جنيف سنة ١٩٤٩ الدولة المحاربة استعمال الضغط على الأسير للحصول على معلومات تفيدها في عملها العسكري ضد دولته ، وحددت المعلومات التي يمكن أن تطلبها إليه ، وهي الإدلاء باسمه ولقبه ورتبته العسكرية ، ورقم تحقيق شخصيته في الجيش وتاريخ ميلاده[٢] .

المطلب الخامس — تقرير مصير الأسرى :

بينت اتفاقية جنيف سنة ١٩٢٩ بوجه خاص أن أسير الحرب يعتبر

---

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ١٢٦ .

(٢) راجع بريجز : ص ١٠١٢ ويزلي : ص ٦٣٨ قانون الحرب ، جنينة : ص ٢٧٩ .

أسير الدولة ، لا أسير الشخص أو الوحدة العسكرية التي أخذته[١] . كذلك الشريعة الإسلامية تعتبر الأسير للدولة ، فهو فيء لجماعة المسلمين[٢]، ولولي الأمر أو نائبه أن يتصرف فيه بأحد أمور بحسب المصلحة ، ويجتهد في تعرف وجوه المصلحة بما يحقق النفع العام[٣] . قال الكمال بن الهمام وغيره : « وليس لواحد من الغزاة أن يقتل أسيراً بنفسه لأن الرأي فيه إلى الإمام .. »[٤] .

والأشخاص الذين يقعون في قبضة الدولة عموماً بسبب الحرب بحسب ما قرره الفقهاء المسلمون : إما أسرى أو سبي أو عجزة .

فالأسرى : هم الرجال المقاتلون من الكفار إذا ظفر المسلمون بأسرهم أحياء .

والسبي : هم النساء والأطفال .

والعجزة : وهم كالشيوخ الفانين والزمنى والعمي والمقعدين ، وفي حكمهم: الرهبان وأهل الصوامع .

فما هو حكم كل من هؤلاء .

١ — السبي : يعرف حكم السبي ببحث الأحوال التي قد يتعرضون لها وهي القتل والاسترقاق والمن والفداء .

---

(١) انظر اوبنهايم — لوترباخت : ٢ ص ٣٠٢ ومابعدها ، بريجز : ص ١٠١١ ، ويزلي : ص ٦٣٥ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٧٩ .

(٢) إلا أن المعروف في أول أمر الإسلام أن الآسر كان يختص بأسيره كما في قصة قتل أسيري عبد الرحمن بن عوف (أمية بن خلف وابنه) ، وقصة ابن مسعود في اشتراكه مع عمار وسعد بأخذ أسيرين يوم بدر . وبعد ذلك قررت آية الغنائم « واعلموا أنما غنمتم من شيء .... » الآية أن الأسير حق الجماعة الاسلامية .

(٣) انظر المغني : ٨ ص ٣٧٧ زاد المعاد : ٢، ص ٦٦ الاموال : ص ١٠٦ ، ١٣٥ الاحكام السلطانية للماوردي : ص ٤٧ .

(٤) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٦ المبسوط : ١٠ ص ٦٤ الام : ٤ ص ١٩٩ المحرر : ٢ ص ١٧٢ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٩ .

أ — القتل : إذا وقع بعض النساء أو الصبيان في أسر المسلمين فلا يجوز قتلهم باتفاق العلماء المسلمين ، سواء أكانوا من أهل الكتاب أو من قوم ليس لهم كتاب كالدهرية وعبدة الأوثان(١) . ولكن الماوردي يذكر عن الشافعي أنه يجوز قتل النساء إذا كانوا من قوم ليس لهم كتاب وامتنعن عن الإسلام(٢) . ونحن نرى أن هذا تخصيص للأدلة بدون مخصص ، فإن النهي عن قتل النساء والولدان ثابت عموماً ، روى ابن عمر رضي الله عنهما — فيما أخرجه الجماعة إلا النسائي — أن رسول الله ﷺ نهى عن قتل النساء والصبيان (٣) . فمن قتلهم ضمن قيمتهم عند الشافعية(٤) .

فإن اشترك النساء والذراري في القتال مع قومهم بالفعل أو بالرأي جاز قتلهم في أثناء القتال وبعد الأسر عند جمهور الأئمة (٥) ، وخالف الحنفية في حالة القتل بعد الأسر فلم يجيزوا قتل المرأة والأعمى والصبي والمعتوه الذي لا يعقل ، لأن القتل بعد الأسر بطريق العقوبة وهم ليسوا من أهل العقوبة . فأما القتل في حالة القتال فلدفع شر القتال ، وقد وجد الشر منهم ، فأبيح قتلهم فيه لدفع الشر ، وقد انعدم الشر بالأسر(٦) .

(١) انظر شرح السير الكبير : ٣ ص ١٩٣ الخراج : ص ١٩٦ البدائع : ٧ ص ١٠١ الام : ٤ ص ١٧٦ المهذب : ٢ ص ٢٣٣ المدونة : ٣ ص ٦ بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ المغني : ٨ ص ٣٧٧ الاحكام السلطانية لأبي يعلى : ص ١٢٧ البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٦ الميزان : ٢ ص ١٧٥ .

(٢) الاحكام السلطانية : ص ١٢٩ .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٤٨ شرح الموطأ للسيوطي : ٢ ص ٦ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٤٦ .

(٤) انظر الام : ٤ ص ١٧٦ مغني المحتاج : ٤ص ٢٢٧ بجيرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٠ .

(٥) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ الام : ٤ ص ١٥٧ اختلاف الفقهاء : ص ٩ المحلى : ٧ ٢٩٧ الميزان : ٢ ص ١٧٥ رحمة الامة بهامشه : ٢ ص ١٦٢ .

(٦) المبسوط : ١٠ ص ٦٤ ، البدائع : ٧ ص ١٠١ .

وأما الجمهور فيقولون : العلة في قتال الأعداء هي المقاتلة فاذا وجدت من أي فرد منهم فيجوز قتالهم وقتلهم . ومن قال : إن العلة هي الكفر كالشافعية أجاز قتل النساء والصبيان إذا قاتلوا بما روى ابن عباس رضي الله عنه ـ فيما أخرجه أبو داود في المراسيل ووصله الطبراني في الكبير ـ أن النبي ﷺ مر بامرأة مقتولة يوم حنين ، فقال : من قتل هذه ؟ فقال رجل : أنا يا رسول الله غنمتها فأردفتها خلفي ، فلما رأت الهزيمة فينا أهوت إلى سيفي أو إلى قائم سيفي لتقتلني فقتلتها . فقال النبي ﷺ : ما بال النساء ، ما شأن قتل النساء (١) . فهذه امرأة أسيرة حاولت قتل آسرها فجاز قتلها عند بعض المالكية وبعض الشافعية(٢) ووجب ذلك عند الجمهور دفاعاً عن النفس وهو ما عبر عنه الفقهاء بدفع الصائل(٣) ، ويدل لذلك أيضاً : أنه يجوز قتل النساء المسلمات إذا قاتلن ، فكذلك يجوز قتل غير المسلمات بالأولى (٤).

ونحن نقول : يجوز قتل السبي في أثناء القتال فقط لوجود العلة المبررة . أما بعد الأسر فلا يجوز لقوله تعالى « فإما مناً بعد وإما فداء » وهـذا وارد في بيان حكم المقاتلة فأجدر أن يكون لغيرهم الذين حرم قتلهم .

وهذا يتفق مع ما يقرره القانون الدولي حيث يجيز توجيه أعمال القتال نحو قوات جيش الدولة النظامي ، الرجال منهم والنساء، سواء أكانوا

---

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ٨٢ ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٣١٦ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٣٩ .

(٢) وينبغي عند الشافعية أن يدفع الشخص من نفسه بالاخف فالاخف .

(٣) راجع بحث الاباحة عند الاصوليين والفقهاء للاستاذ محمد سلام مدكور المنشور في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٢ ، العدد الاول : ص ١٢٨ .

(٤) نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٠٥ المهذب : ٢ ص ٢٣٣ .

بجندين إجبارياً أو عن طريق التطوع(١). وكل من يجوز قتله يجوز أخذه أسيراً كما مر معنا(٢).

ب — الرق :

إذا لم يجز قتل السبي بعد الأسر فان المالكية يرون أن الإمام يخير حينئذ بين الاسترقاق والمن والفداء(٣). وقال الحنفية : يسترقهم الإمام(٤). وقال الشافعية والحنابلة والزيدية والشيعة الإمامية : يصيرون أرقاء بنفس الأسر ويقسمون مع الغنائم(٥) ، وذلك لأن النبي ﷺ كان يقسم السبي كما يقسم المال . وقد حكم سعد بن معاذ — فيما أخرجه البخاري ومسلم — بسبي ذراري بني قريظة(٦) ، وفي حكم السبي عند هؤلاء : المجانين والعبيد ولو مسلمين(٧).

وارقاق السبي كان معاملة بالمثل ؛ لأن أصل مشروعية الرق في الإسلام كان على أساس تقرير الواقع الذي كان موجوداً قبل الإسلام(٨).

لذلك فنحن نؤيد القول بأن إرقاق السبي راجع لاختيار الإمام ،

(١) قانون الحرب ، سامي جنينة : صـ ١١٠ .

(٢) راجع بريجز : صـ ١٠٠٩ .

(٣) المدونة : ٣ ص ٩ حاشية العدوي : ٢ ص ٨ القوانين الفقهية : ص ١٤٨ الحطاب: ٣ ص ٣٥٩ .

(٤) شرح السير الكبير : ٢ صـ ٢٦٩ الخراج : ص ١٩٤ البدائع : ٧ ص ١١٩ البحر الرائق : ٥ ص ٨٢ .

(٥) مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٧ حاشية الشرقاوي : ٢ ص ٣٩٥ حاشية الباجوري : ٢ ص ٢٧١ المغني : ٨ ص ٣٧٦ المحرر : ٢ ص ١٧٢ البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٦ الشرح الرضوي : ص ٣٠٩ الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ أسنى المطالب : ٣ق ٣ من باب الجهاد .

(٦) العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٦٦ سنن البيهقي : ٩ ص ٦٣ .

(٧) بجيرمي الخطيب : ٤ ص ١٣٠ المغني : ٨ ص ٣٧٥ .

(٨) الوحي المحمدي : ص ٢٤٤ تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٤٣ .

وليس يسترق أحد بمجرد الأسر بدليل ماروي البخاري ومسلم من فعل الرسول ﷺ حين أغار على بني المصطلق ، فقتل مقاتلتهم وسبى ذراريهم[١]. فالسبي كان بإرادة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وليس أمراً حتماً يحصل نتيجة لنفس الأسر . والحكمة من جواز السبي هو أنه قد يبقى النساء والأطفال بعد الحرب بلا عائل يعولهم ولا قدرة لهم على الكسب ، فيكون من الأفضل لهم أن يكونوا في رعاية الفاتحين مع وجود أمل كبير بعتقهم أو بمبادلتهم بأسرى المسلمين ، فضلاً عن مراعاة أن السبي كان مبنياً في الإسلام على أساس المعاملة بالمثل عند الأمم الأخرى ، فقد كان الأسر عند الرومان سبباً للوقوع في الرق بحسب قانون الشعوب[٢] . والخلاصة أن الإسلام حارب الرق وضيق نطاقه وقصره على أسرى الحرب العادلة معاملة بالمثل ، ومع هذا فقد أوصى بهم خيراً وحث على عتقهم كما سيأتي بيانه .

حـ — المن :

يجيز المالكية أن يمن الإمام على السبي بإطلاق سراحهم إلى بلادهم بدون مقابل[٣] . وكذلك الشافعية والحنابلة يجيزون لولي الأمر المن على السبي ، ولكن بشرط استطابة أنفس الغانمين إما بالعفو منهم عن حقوقهم أو بمال يعوضهم من سهم المصالح ، فان كان المن عليهم لمصلحة عامة جاز

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٦ القسطلاني : ٦ ص ٣٤٩ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣٢ .

(٢) راجع مدونة جوستنيان في الفقه الروماني : ص ١١ ، ٣٠ ورسالة عوارض الاهلية للدكتور حسين النوري : ص ٣٧ .

(٣) القوانين الفقهية : ص ١٤٨ .

أن يعوضهم من سهم المصالح ، وإن كان لأمر يخصه عاوض عنهم من مال نفسه . ومن امتنع من الغانمين عن ترك حقه لم يجبر[1] .

وأما الحنفية : فإنهم لا يجيزون المن مطلقاً حتى لا يعود السبي حرباً على المسلمين ، لأن النساء يقع بهن النسل ، والصبيان يبلغون فيصيرون حرباً كذلك[2] .

ونحن نرى جواز المن على السبي لعموم آية « فإما مناً بعد وإما فداء » ، والرسول صلوات الله وسلامه عليه بعد قسمة سبي هوازن بحنين جاءه وفودهم مسلمين ، فذكروه حرمة رضاعه فيهم من ابن حليمة فرد إليهم سبيهم من النساء والأطفال ، بعد أن استطاب نفوس الغانمين كما روى البخاري وأبو داود والطبراني[3] . وقد منّ رسول الله ﷺ بعد بدر على سبي أهل اليمن بلا فدية ولا مال[4] . وأما أن الرسول ﷺ طيب نفوس الغانمين في سبي هوازن ، فهذا منه تربية المسلمين في حال ضعف الإيمان على وفق ما تقتضيه حكمة الإسلام ورحمته العامة ، أما في الواقع فإن مسألة المن على السبي أو الأسرى أمر متعلق بالمصالح العامة للمسلمين التي يتولاها ولي الأمر بدليل ما نص عليه القرآن « فإما مناً بعد وإما فداء » .

---

(١) الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٢٩ الاحكام السلطانية لابي يعلى : ص ١٢٨ .

(٢) راجع تبيين الحقائق الزيلعي ٣ ص ٢٤٩ فتح القدير : ٤ ص ٣٠٩ مخطوط السندي : ٨ ق ٧٢ .

(٣) صحيح البخاري : ٥ ص ١٥٤ سنن أبي داود : ٣ ص ٨٣ ، مجمع الزوائد : ٦ ص ١٨٧ .

(٤) الاموال : ص ١٢٠ .

وسوف يأتي مناقشة أدلة الحنفية في تحريم المن على الأسرى عموماً.

د — الفداء :

المالكية كما رأينا وكذا الإباضية : يجيزون لولي الأمر أن يفادي بالسبي من نساء أو صبيان ، ولكن بالنفوس دون المال عند المالكية ، وبالمال أيضاً عند الإباضية[١] . وكذلك الشافعية يرون جواز المفاداة على مال أو أسرى من المسلمين في أيدي قومهم بعد تعويض الغانمين عنهم من سهم المصالح، وقد جوزوا الفداء على المال بإعتباره بيعاً ، وللامام بيع الغنيمة للعدو ، ويكون مال الفداء مغنوماً مكان السبي ، فيوزع على الغانمين فلا يحتاج ذلك إلى استطابة نفوسهم من سهم المصالح.

ولكن الشافعي رحمه الله استثنى الاطفال إذا سبوا ، وليس معهم أحد من آبائهم وأمهاتهم ، فإن الطفل إذا لم يكن معه أبواه أو أحدهما فحكمه حكم أهل الإسلام[٢] . وهذا هو رأي الظاهرية والاوزاعي والمزني ، غير أنهم لم يفصلوا إذا كان مع الصغير أحد آبائه أم لا ، فلا يفدى الصغير عندهم وإن كان معه أبواه جميعاً ، لأنه قد لزمه حكم الإسلام بصيرورته في ملك المسلمين ، فهو وأولاد المسلمين سواء[٣].

ودليل الشافعية على جواز الفداء أن رسول الله ﷺ سبى نساء بني قريظة وذراريهم ، فباعهم من المشركين فاشترى أبو الشحم اليهودي أهل بيت عجوز وولدها من النبي ﷺ ، وبعث رسول الله ﷺ بما بقي

---

(١) المدونة : ٣ ص ٩ ، الخرشي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤٠ ، العقد المنظم للحكام : ٢ ص ١٨١ شرح النيل — ١٠ ص ٤١٤ .

(٢) الام : ٤ ص ١٩٨ ، ٧ ص ٣٣٢ ، الاحكام السلطانية الماوردي : ص ١٢٩ .

(٣) المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، الام : ٤ ص ١٩٨ ، الاموال : ص ١٢٤ .

من السبايا أثلاثاً ، ثلثاً إلى تهامة ، وثلثاً إلى نجد ، وثلثاً إلى طريق الشام، فبيعوا بالخيل والسلاح والإبل والمال ، وفيهم الصغير والكبير(١) .

وأما الحنفية والحنابلة : فانهم لا يجيزون الفداء بالسبي على مال، ولا على أسرى من المسلمين في أيدي قومهم . وقد ادعى الحنفية أن هذا باتفاق الأئمة الأربعة ، وذلك لتوالد النساء وبلوغ الصبيان فيصبحون حرباً على المسلمين، وأيضاً فإن الغانمين تعلق حقهم بنفس السبي فلا تجوز المعاوضة عليه ، ولأنه لو جاز الفداء لجاز المن عليهم كالبالغين ، ولأن الصبي يصير مسلماً بإسلام سابيه ، فلا يجوز رده إلى المشركين (٢) ، إلا أن الحنفية أجازوا المفاداة إذا اقتضت الضرورة ذلك . قالوا : لا بأس بالمفاداة بالصبيان إذا سبوا وكان معهم الآباء والأمهات لأنهم تبع للأبوين ، فلا يصيرون مسلمين وإن حصلوا في دارنا ، فأما إذا سبي الصبي وحده وأخرج إلى دار الإسلام ، فانه لا تجوز المفاداة به بعد ذلك ؛ لأنه صار محكوماً له بالإسلام تبعاً للدار(٣).

قال القاضي أبو يعلى : هذا (أي عدم جواز المفاداة على مال أو أسرى) ظاهر كلام أحمد في رواية بكر بن محمد عن أبيه(٤) في الصغير يسبى ، هل

---

(١) الام ـ ٧ ص ٣٣٢ .

(٢) حاشية ابن عابدين ـ ٣ ص ٣١٦ مخطوط طوالع الانوار السندي : ٨ ق ٦٨ المغني ـ ٨ ص ٣٧٦ أحكام أبي يعلى ـ ص ١٢٨ .

(٣) شرح السير الكبير ـ ٣ ص ٢٨٥ الفتاوى الهندية ـ ٢ ص ٢٠٧ ، المحيط ـ ٢ ق ٢٣١ .

(٤) هو بكر بن محمد النيسابوري الاصل ، كان أبو عبد الله يقدمه ويكرمه . وعنده مسائل كثيرة سمعها من أبي عبد الله (راجع طبقات الحنابلة) .

يفادى به ، وهو مع أبويه وهو على دينهم ؟ قال : لا ، وإن كان على دينهم ، ولا يفادى بهم وهم صغار يطمع أن يموت أبواهم وهم صغار ، فيكونون مسلمين . فقد نص على المنع في الصبيان ، وحكم في النساء كذلك، لاشتراكهم في المعنى(١) .

هذا ما قرره القاضي أبو يعلى الحنبلي ، ثم وجدت في كتاب المغني لابن قدامة أن الإمام أحمد منع من فداء النساء بالمال ، لأن في بقائهن تعريضاً لهن للاسلام ، لبقائهن عند المسلمين ، وجوز أن يفادى بهن أسارى المسلمين ، لأن النبي ﷺ فادى بالمرأة التي أخذها من سلمة بن الاكوع ، ولأن في ذلك استنقاذ مسلم متحقق إسلامه فاحتمل تفويت غرضية الإسلام من أجله ، ولا يلزم من ذلك احتمال فواتها لتحصيل المال في قول أحمد : يمنع الفداء بالمال(٢) . يفهم من هذا أن في مذهب أحمد روايتين في مفاداة النساء . ونحن نرى ضرورة القول بمقتضى الرواية التي في المغني عن أحمد، بدليل مفاداة الرسول ﷺ أسرى مسلمين بامرأة . أخرج مسلم ورواه أبو داود وابن ماجه عن إياس بن سلمة بن الاكوع(٣) قال : حدثني أبي ، قال غزونا فزارة وعلينا أبو بكر ، فعرسنا(٤) ثم شن الغارة فورد الماء ،

---

(١) الأحكام السلطانية لأبي يعلى — ص ١٢٧ .

(٢) المغني — ٨ س ٣٧٦ .

(٣) هو اياس بن سلمة بن الاكوع ، ذكره ابن عبد البر في الصحابة وقال : مدح النبي صلى الله عليه وسلم بشعر . قال ابن حجر : وفيه نظر .

(٤) التعريس : النزول آخر الليل .

فقتل من قتل عليه وسبى ، وأنظر إلى عنق(١) من الناس فيهم الذراري(٢)، فخشيت أن يسبقوني إلى الجبل ، فرميت بسهم بينهم وبين الجبل ، فلما رأوا السهم وقفوا فجئت بهم أسوقهم ، وفيهم امرأة من بني فزارة عليها قشع من أدم(٣) معها ابنة لها من أحسن العرب فسقتهم ، حتى أتيت بهم أبا بكر ، فنفلني أبو بكر ابنتها فقدمنا المدينة وما كشفت لها ثوباً ، ثم لقيني رسول الله ﷺ من الغد في السوق ، فقال لي : يا سلمة ، هب لي المرأة لله أبوك ، فقلت : هي لك يا رسول الله، فوالله ما كشفت لها ثوباً ، فبعث بها رسول الله ﷺ إلى أهل مكة ، ففدى بها ناساً من المسلمين كانوا أسروا بمكة(٤) . ففي هذا الحديث الصحيح جواز فداء الرجال بالنساء ، وهي سنة قائمة عن الرسول ﷺ وهذا ما نرجحه . قال أبو عبيد : وكلهم يرى أن يفادى الرجال بالنساء بعضهم ببعض(٥) . أما المفاداة بالصبيان فإني أرجح جوازها أيضاً لعموم الأدلة في إجازة الفداء : « فإما مناً بعد وإما فداء » ، ولأن الصبيان قسيم السبي وليس هناك موجب للتفرقة بينهم وبين النســـاء وقد أجاز الرسول عليه الصلاة والسلام مبادلة الاسرى بالسبي من الاطفال والنساء .

أما اعتبار كون الصبيان مسلمين تبعاً للدار إذا لم يكن معهم أحـد آبائهم كما قال الشافعي ، أو حال موت أحد آبائهم إذا كانوا معهم كما قال أحمد والحنفية (٦) . فهذا أمر تقديري من قبل الفقهاء لا دليل عليه من

---

(١) أي جماعة .

(٢) أي النساء والصبيان .

(٣) أي بساط من جلد .

(٤) شرح مسلم : ١٢ ص ٦٧ ،سنن أبي داود : ٣ص ٨٦ ،سنن ابن ماجه: ٢ص ١٠١

(٥) الاموال : ص ١٢٠ ، ١٢٤ .

(٦) الاحكام السلطانية لابي يعلى : ص ١٢٩ ، شرح السير الكبير : ٣ ص ٣٣٥ .

السنة ، وهو يتنافى مع أصل ضرورة قبول الاسلام عن طواعية واختيار، وأن الاكراه على الدين ممنوع ولو من طريق غير مباشر . وقد فرغنا من تقرير هذا الاصل وأقمنا البرهان الساطع على اتفاقه مع روح الاسلام وحقيقة دعوته ، وإذن فانه يجوز الفداء بالصبيان مطلقاً .

٢ - العجزة ومن في حكمهم

إذا وقع في الاسر بعض ضعفة العدو كالشيخ الهرم والزمن ، أوكان ممن تخلى من الرهبان وأصحاب الصوامع ذكوراً أم إناثاً شيوخاً أم شبانا ، فإن كانوا يعدون المقاتلة برأيهم ويحرضونهم على القتال جاز قتلهم عند الظفر بهم ، وكانوا في حكم المقاتلة بعد الأسر . وهذا متفق عليه بين الأئمة ، إذ أن الرأي في الحرب أبلغ من القتال ؛ لأنه هو الأصل ، وعنه يصدر القتال .

فان لم يخالطوهم في رأي ولا تحريض فعند الجمهور : لا يقتلون إذ أن القاعدة عندهم أن كل من لا يحل قتله في حال القتال لا يحل قتله بعد الفراغ من القتال . وعند الشافعية قولان : الأظهر أنه يجوز القتل لعموم الآية « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » ، وأن الإمام قد يرى قتلهم لمصلحة ، والثاني من القولين لا يجوز القتل لما روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قال ليزيد بن أبي سفيان (١) وعمرو بن العاص وشرحبيل بن حسنة (٢)

---

(١) هو يزيد بن صخر (أبي سفيان) بن حرب ، الاموي ، أبو خالد ، أمير . صحابي من رجالات بني أمية شجاعة وحزما ، أسلم يوم فتح مكة . وهو أخو معاوية الخليفة توفي في دمشق بالطاعون وهو على الولاية ، سنة ١٨ هـ .

(٢) هو شرحبيل بن عبد الله بن المطاع بن الغطريف ، الكندي ، حليف بني زهرة ، صحابي ، من القادة ، يعرف بشرحبيل بن حسنة (وهي أمه) أسلم بمكة ، أحد الامراء في فتح الشام توفي سنة ١٨ هـ .

لما بعثهم إلى الشام : لا تقتلوا الولدان ولا النساء ولا الشيوخ ، وستجدون أقواماً حبسوا أنفسهم على الصوامع فدعوهم وما حبسوا له أنفسهم . ثم إن هؤلاء لا نكاية لهم في المسلمين فلا يجوز قتلهم بالكفر الاصلي كالنساء (١).

ونحن نرجح القول بعدم جواز قتل هؤلاء العجزة ، إذ لا معنى لقتلهم بدون سابق جريرة ارتكبوها أو إضرار بالمسلمين ، فإنا نربأ بالإسلام أن يجيز قتل أحد بدون حق . ولا بد من مراعاة الأصل في مشروعية القتل ، وهو إنما يكون في حق من به نكاية المسلمين ، وهؤلاء العجزة لا نكاية منهم غالباً .

وإذا كان الراجح عدم جواز قتل العجزة ومن في حكمهم ، فهل يسبون كالنساء والولدان ؟

لا يجيز الحنابلة سبيهم ، لأن قتلهم حرام ولا نفع في اقتنائهم (٢) .

والشافعية والحنفية والزيدية يرون استرقاقهم لجواز قتلهم عند الشافعية ، ولأنهم كالنساء عند الحنفية والزيدية (٣) .

وأما المالكية : فكذلك يجيزون سبي العجزة ، ولكنهم يمنعون سبي الرهبان لقول أبي بكر لأحد قواد جيوشه إلى الشام : « إنك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله ، فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له ... » قال الباجي : يريد الرهبان الذين حبسوا أنفسهم عن

---

(١) راجع لما سبق البدائع : ٧ ص ١٠١ ، تبيين الحقائق : ٣ص٢٤٥ ، بداية المجتهد: ١ ص ٣٧١ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٣ ، المهذب : ٢ ص ٢٣٣ ، كشاف القناع : ٣ ص ٣٨ أحكام أبي يعلى : ص ١٢٧ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٦ .

(٢) المغني : ٨ ص ٣٧٥ .

(٣) مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٣ ، حاشية الشرقاوي : ٢ ص ٣٩٤ الباجوري: ٢ص١٧٢ المبسوط : ١٠ ص ٦٤ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٦ .

مخالطة الناس ، وبناء عليه قالوا : لا يؤسر الراهب ولا يقاتل بخلاف غيره [١] .

ورأينا في هذا الموضوع هو عدم القول بسبي المعجزة ومن في حكمهم من الأعداء ؛ إذ لم يرد ذلك عن الرسول ﷺ ، وقياس الشافعية سبيهم على جواز قتلهم منقوض بما سبق أن رجحناه وهو عدم جواز قتلهم . وقياسهم على النساء غير صحيح لأن الأصل في الانسان الحرية والرق عارض ، ولا يثبت ذلك إلا بدليل ناهض قوي ولم ينهض الدليل للآن . والمعنى الذي منع به سبي الرهبان عند المالكية وهو (حبس أنفسهم عن مخالطة الناس) قائم في المعجزة ، إذ العجز حبس طبيعي يمنع الشخص من سلامة التفكير غالبا ، وان كان يخالط الناس في الظاهر ، والعبرة في الاشياء بالمعاني .

وما نقرره من عدم جواز سبي هؤلاء لعدم تعرضهم لأعمال القتال يتفق من حيث المبدأ مع ما تقرره اتفاقية جنيف الاخيرة سنة ١٩٢٩ من أن الاطباء والممرضين ورجال الدين الذين تجدهم الدولة المحاربة فيما تأسره من مراكب المستشفيات باختلاف أنواعها لا يجوز التعرض لهم ، ولا يجوز أخذهم أسرى حرب ، لقيامهم بخدمات انسانية نحو المرضى والجرحى لكلا الطرفين المتحاربين [٢] .

٣ - الأسرى في اصطلاح الفقهاء :

الاسرى عند فقهائنا : هم الرجال المقاتلون من الكفار إذا ظفر المسلمون بأسرهم أحياء . والاسر مشروع في الإسلام بدليل قوله تعالى : « وخذوهم واحصروهم » [٣] وبقوله تعالى : « فشدوا الوثاق » [٤] وهو

(١) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٦٣ منح الجليل : ١ ص ٧١٥ ، الخرشي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٣١ الزرقاني على الموطأ : ٢ ص ٢٩٥ ، المنتقى : ٣ ص ١٦٧ .

(٢) قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٢٧٥ .

(٣) التوبة : ٥

(١) سورة محمد : ٤

كناية عن الاسر ، والأسر في حرب المسلمين قليل ، لأن المسلم لا يأسر عدوه إلا في نهاية المعركة أما في أثنائها فنادر والاسير عالة على الآسر ، وضغث على إبالة ٠ والأسر قد يكون بغير قتال ، مثل أن تلقي السفينة شخصاً من الكفار إلى ساحل بلاد المسلمين ، أو يضل أحدهم الطريق أو يؤخذ بحيلة [١]. فما هو حكم الاسرى على العموم ؟

الثابت من فعل الرسول ﷺ أنه كان يمن على بعض الأسارى ، ويقتل بعضهم ، ويفادي بعضهم بالمال أو بالاسرى وذلك على حسب ما تقتضيه المصلحة العامة ويراه ملائماً لحال المسلمين [٢] . فهل كان ذلك الفعل تشريعاً دائماً أم هو من قبيل الأحكام التي تتغير بتغير الزمان والمكان ؟

اتفق الفقهاء على أن لولي الامر أن يفعل بالنسبة للأسرى مايراه الأوفق لمصلحة المسلمين ، ويختار في ذلك أحد أمور حددها كل واحد من أصحاب المذاهب بما هداه إليه الاجتهاد ٠

فمذهب الحنفية : أن ولي الامر مخير في الاسرى بين أمور ثلاث : إما القتل وإما الاسترقاق ، وإما تركهم احراراً ذمة للمسلمين إلا مشركي العرب والمرتدين ، فإنهم لا يسترقون ولا يكونون ذمة . ولا يجوز الفداء بالمال أو بالاسرى بعد تمام الحرب في رواية عن أبي حنيفة ، أما قبل تمام الحرب فيجوز الفداء بالمال لا بالأسير المسلم ، وعند الصاحبين : يجوز الفداء بالأسارى إلا أن ذلك عند أبي يوسف يجوز قبل القسمة لا بعدها .

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية : صـ ١٢٤ .

(٢) نيل الاوطار : ٧ ص ٣٠٦، زاد المعاد : ٢ صـ ٦٦ الاموال : صـ ١٢٨ .

وجاء في السير الكبير : جواز الفداء بالمال عند الحاجة أو بأسرى المسلمين، لأنه ثبت عن رسول الله ﷺ في صحيح مسلم وغيره : أنه فدى رجلين من المسلمين برجل من المشركين ، وفدى بامرأة ناساً من المسلمين كانوا أسروا بمكة . وقال محمد : الجواز أظهر الروايتين عن أبي حنيفة ، وفدى الرسول الأسارى يوم بدر بالمال . وذكر في الفتاوى الولوالجية عن محمد جواز الفداء بالشيخ الكبير الذي لا يرجى له نسل .

ويحرم المن (١) على الاسرى عند جمهور الحنفية ، ويرى الامام محمد أنه يجوز المن على بعض الأسارى إن رأى الإمام في ذلك النظر للمسلمين؛ لان الرسول ﷺ منّ على ثمامة بن أثال الحنفي حين أسره المسلمون وربطوه بسارية من سواري المسجد .

كذلك يجوز باتفاق الحنفيـة المن على الاسرى تبعـاً للأراضي كيلا يشتغل الفاتحون بالزراعة عن الجهاد (٢) .

ومذهب الشافعية والحنابلةوالشيعة الامامية والزيدية والظاهرية والاوزاعي والثوري ، وبالجملة فهو مذهب الجمهور : أن الإمام أو من استنابه من أحد أركان حربه يفعل ما هو الأصلح والأحظ للاسلام والمسلمين من أحـد أمور أربعة : وهي القتل والاسترقاق والمن والفداء بمـال أو بأسرى ، يفعل الامام أو أمير الجيش أحد هذه الأمور بالاجتهاد لابالتشهي ، فإن

---

(١) وهو اطلاقهم إلى دار الحرب بلاشيء .

(٢) راجع في هذا التحقيق شرح السير الكبير : ٢ ص ٢٦١ وما بعدها ، ٣ ص ٢٨٤ ومابعدها ، المبسوط : ١٠ ص ٦٤ ، ٢٤ ص ١٣٨ ، مجمع الانهر : ١ ص ٤٩٩ الفتـاوى الهندية ، : ٢ ص ٢٠٦ ، البدائع : ٧ ص١١٩ العناية مع فتح القدير : ٤ ص٣٠٥ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٥٩ ـ ٦٧ ، رسائل ابن عابدين : ١ ص ٣١٨، تبيين الحقائق : ٣ ص ٢٤٨

خفيت عليه المصلحة حبسهم حتى يظهر له وجهها . وتقدير المصلحة بحسب مايرى في الأسير من قوة بأس وشدة نكاية ، أو أنـه مأمون الخيانة ، أو مرجو الاسلام ، أو مطـاع في قومه ، أو أن المسلمين في حاجـة إلى المال (١) .

ومذهب المالكية : أن الإمام يتخير بما هو مصلحة المسلمين في الأسرى قبل قسم الغنيمة بين أحد أمور خمسة : القتل والاسترقاق والمن والفداء وضرب الجزية عليهم (٢).

هذا هو مجمل عرض المذاهب الفقهية الإسلامية المشهورة التي تحتاج إلى تفصيل . ولذا فإننا سنعرض كل خصلة من الخصال التي أجازوها لولي الامر مع ذكر الأدلة التي استندوا اليها ، ومناقشتها بما يفتح به الله علينا حتى ننتهي إلى الرأي الحق الذي لامرية فيه .

١ ــ القتل ، هل يجوز قتل الاسرى ؟

يتبين من عرض المذاهب السابقة أنها تتفق كلها على رأي واحد هو جواز قتل الاسرى . وقد استندوا في ذلك إلى الأدلة الآتية :

---

(١) راجـع الام : ٤ ص ٦٨ ، ١٧٦ ، الروضة : ٢ ق ١١٨ ب ، الحاوي الكبير : ١٩ ق ٧٣ ب ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٨ ، الشرح الكبـير : ١٠ ص ٤٠٥ ، كشاف القناع : ٣ ص ٤٠ ، الاختيارات العلمية : ص ١٨٥ البحر الزخار : ٥ ص ٤٠١ ــ ٤٠٥ الـكافي : ١ صـ ٦١٩ ــ ٦٢٠ الشرح الرضوي : ص ٣٠٩ المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، ٣٤٦ اختلاف الفقهاء : صـ ١٤٢ .

(٢) الفروق القرافي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ١٧ الخرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٥٠ ، ١٥٣ الدسوقي : ٢ ص ١٦٩ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٥ ب ، لباب اللباب ص ٧١ .

أولاً — عموم آية السيف : « فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » أي اقتلوا المشركين الذين يحاربونكم [١] . قال جماعة من العلماء منهم السدي [٢] والحنفية [٣] : نسخت هذه الآية قوله تعالى : « فإما منا بعد وإما فداء » [٤] وهي في سورة محمد المكية ، والآية الاولى في سورة براءة ، وهي آخر سورة نزلت بالتوقيف ، فوجب أن يقتل كل مشرك إلا من قامت الدلالة على تركه من النساء والصبيان ومن تؤخذ منه الجزية [٥] .

ثانياً — آثار من السنة : قال الجصاص : اتفق فقهاء الامصار على جواز قتل الأسير ، لانعلم بينهم خلافاً فيه ، وقد تواترت الاخبار عن النبي ﷺ

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٨٩ .

(٢) هو اسماعيل بن عبد الرحمن السدي ، تابعي ، حجازي الأصل ، سكن الكوفة ، قال فيه ابن تغري بردي : صاحب التفسير والمغازي والسير ، وكان إماما عارفا بالوقائع وأيام الناس ، توفي سنة ١٢٨ هـ .

(٣) ومن الحنفية من سار على أن هناك آية محكمة تبين المراد من آية السيف الا أنه تعسف في التأويل ، قال الكاساني : قوله تعالى « فاضربوا فوق الاعناق » (الانفال : ١٢) هو بعد الأخذ والأسر ، لأن الضرب فوق الاعناق هو الابانة من المفصل ، ولا يقدر على ذلك حال القتال ويقدر عليه بعد الأخذ والاسر اهـ . والتعسف ظاهر حيث إن الآية نزلت لتعليم المؤمنين طرق القتال ، وأنه يعمد إلى المقتل وهو الرأس ، والرماة الحاذقون يستطيعون تسديد الهدف إلى الرؤوس بدون أي مشقة .

(٤) محمد — ٤

(٥) الناسخ والمنسوخ في القرآن للنحاس : ص ٢٢٠ لابن سلامة المفسر : ص ٢٨٩ الاموال : ص ١٢٨ تبيين الحقائق : ٣ ص ٢٥٠ . ويلاحظ أن عبارة « فوجب أن يقتل كل مشرك .. الخ » ليست سليمة على اطلاقها فقد حققنا سابقاً أنه لايجوز قتل غير المقاتلة .

في قتله الأسير . منها قتله عقبة ابن أبي معيط [١] ، والنضر بن الحارث [٢] الذي قتل بعد الاسر يوم بدر ، وقتل النبي ﷺ يوم أحـد أبا عزة الشاعر [٣] بعد أسره ، وقتل بني قريظة بعد نزولهم على حـكم سعد بن معاذ ، فحكم فيهم بالقتل وسبي الذرية ، ومن على الزبير بن باطا من بينهم وفتح خيبر بعضها صلحاً وبعضها عنوة ، وشرط على ابن أبي الحقيق ألا يكتم شيئاً ، فلما ظهر على خيانته وكتمانه قتله ؛ وفتح مكة وأمر بقتل هلال ابن خطل ، ومِقْيس بن صبابة ، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح ، وقال : اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة .. إلى أن قال : فهذه آثار متواترة عن النبي ﷺ وعن الصحابة في جواز قتل الأسير وفي استبقائه واتفق فقهاء الامصار على ذلك [٤] .

ثالثا — المعقول : إن في قتل بعض الاسرى حسماً لمادة الفساد

---

(١) هو عقبة بن أبان بن ذكوان بن أمية بن عبد شمس . من مقدمي قريش في الجاهلية كنيته أبو الوليد ، وكنية أبيه أبو معيط ، كان شديد الأذى للمسلمين عند ظهور الدعوة فأسروه يوم بدر وقتلوه ثم صلبوه (سنة ٢ هـ) وهو أول مصلوب في الاسلام .

(٢) هو النضر بن الحارث بن علقمة بن كلدة بن عبد مناف ، من بني عبد الدار ، من قريش صاحب لواء المشركين ببدر ، آذى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أسره المسلمون وقتلوه بالأثيل (قرب المدينة) بعد انصرافهم من وقعة بدر سنة (٢ هـ) .

(٣) هو عمرو بن عبـد الله بن عثمان الجمحي : شاعر جاهـلي ، من أهل مكة ، أدرك الاسلام ، وأسر على الشرك يوم بدر ، ثم أطلق سراحه فنظم شعراً يحرض به على قتال المسلمين، فلما كانت وقعة أحد أسره المسلمون . قتله عاصم بن ثابت سنة (٣ هـ) .

(٤) تفسير الجصـاص : ٣ ص ٣٩١ وانظر سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢٣ العقد المنظم للحكام : ٢ ص ١٨٣ القسطلاني : ٦ ص ٣٧٨ عيني بخـاري : ١٤ ص ٢٦٦ الاموال : ص ١٢٨ — ١٣٠ البداية والنهاية : ٣ ص ٣٠٥ .

واستئصالاً لجذور الشر وشرايين الفتنة التي تستمر لولا التخلص منهم الذي تلجىء إليه الضرورة ، فكان في القتل مصلحة .

هذا .. وقد رأينا في تاريخ الحرب عند اليهودية أنها تبيح قتل الاسرى عموماً . أما في الاسلام فليس الأمر كذلك ، وإنما يباح القتل للضرورة فقط .

الرد على هذه الادلة :

١ — بالنسبة لنسخ آية المن والفداء : التحقيق الصحيح عند العلماء أن آية « فإما منا بعد وإما فداء » محكمة في الأمر بالقتال عند الاعتداء ، وهي من أمهات الآيات التي بينت كيفية القتال . وليست منسوخة ، لأن النسخ إنما يكون بشيء قاطع يثبت به التأخر الزمني في الناسخ والتقدم في المنسوخ ، وهو غير موجود . ثم إن النسخ لا يلجأ اليه إلا عند المعارضة ولا معارضة بين آية براءة وآية محمد ، إذ يمكن الجمع والتوفيق بينهما وهو أولى من القول بالنسخ . فآية براءة « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » في اولئك الذين كانوا حرباً على المسلمين ، وآية محمد في مطلعها في الإذن بالقتال قبل الأسر ، وفي نهايتها في حكم الاسرى وهو لا يعدو أحد أمرين : المن أو الفداء ؛ لأن « إما » تفيد الحصر مثل « إنما » كما قال الرازي [1] . فالآية تخيير بين واجبين .

---

(١) راجع في ذلك الناسخ والمنسوخ في القرآن للنحاس : ص ٢٢١ أحكام القرآن لابن العربي ٢ ص ١٦٨٩ وما بعدها ، تفسير الرازي : ٧ ص ٣٦٣ تفسير الطبري : ٢٦ ص ٢٤ البحر المحيط : ٨ص ٧٤ وراجع بحث الاباحة للاستاذ سلام مدكور في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣١ ، العدد الأول : ص ٢٠٣ ، وانظره مباحث الحكم عند الأصوليين : ص ٨٣ لتحديد معنى الواجب المخير : وهو الذي لا يكون الواجب فيه مبينا بعينه وإنما تردد بين شيئين أو أكثر مثل تخيير الشارع بين المن والفداء بالنسبة للاسرى في هذه الآية .

٢ ، ٣ — قتل الاسرى في السنة ، والمعقول في ذلك : حوادث قتل بعض الاسرى في أول الاسلام تعتبر حوادث فردية لظروف معينة، وليست تشريعاً دائماً عاماً إلا لتجدد نفس الظرف ، فقد قتل بعض الأسرى لغلوهم في معاداة الدعوة الاسلامية وعظم نكايتهم بالمسلمين ، ولتأليب القبائل وتحريضهم على المسلمين ، وللتمادي في إيذاء الرسول عليه السلام ، والاسترسال في هجائه [١] ، كما هو شأن الافراد الذين ذكرهم الجصاص. وهذا هو الذي استندوا إليه في الدليل المعقول حيث قرروا أن في قتل مثل هؤلاء حسماً لمادة الفساد ، وكفى بأبي لؤلؤة [٢] عبرة للاسير الخائن حيث قتل أمير المؤمنين عمر . وأما بنو قريظة فإنهم هم الذين رضوا بالتحكيم ، ونزلوا على مقتضاه ، وليس ذلك شأن الأسير ، إذأن ذلك تسليم على شرط ، وهو تحكيم سعد بن معاذ فيهم ، وهم من مواليه. وقتل الاسرى في الاحوال السابقة شبيه بصنيع الدول الحديثة بشأن محاكمة مجرمي الحرب الصورية ، والحكم عليهم بالإعدام [٣].

وأما قتل أساري بدر فقد كان في مبدأ الأمر حيث لم يتحقق شرط الأسر ، وهو التمكين للدعوة وإظهار صلابة الدولة والتمهيد لدعم مجدها وهيبتها كما يحصل في قيام كل دولة بطريق الثورة والغلبة [٤] . والدليل على ذلك أن

---

(١) انظر القسطلاني : ٥ صـ ١٠٧ فتوح البلدان : صـ ٤٨ الاحكام السلطانية للماوردي : صـ ١٢٧ وما بعدها .

(٢) هو أبو لؤلؤة فيروز الفارسي غلام المغيرة بن شعبة ، قتل عمر بن الخطاب بخنجر في خاصرته وهو في صلاة الصبح .

(٣) القانون الدولي ، حافظ غانم : صـ ٥٧٩ .

(٤) هذا .. مع ملاحظة نبل الهدف وشرف الغاية من جهاد محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه الذي كان للقضاء على الوثنية في مهدها ، ولاستئصال الرذيلة وإقامة الفضيلة على أتم وجه .

آية « ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض ...[١] » أي يغلب في الأرض[٢] هي عتاب على مجرد الأسر قبل أن يتحقق شرطه ، وهو التمكين لهيبة الدولة ، ولم تتعرض هذه الآية لقتل الأسرى ، فهو أمر لا يجوز إلا في حدود المصلحة العامة : وهذه الآية لا تعارض آية : « فإما منا بعد وإما فداء »[٣] التي نزلت بعد أن استقر الأمر للدعوة الجديدة ، وذلك لبيان التشريع الدائم في الأسرى[٤] .

وقد استغل المستشرقون[٥] حادثة أسرى بدر للتشهير بالإسلام وأنه الدين الذي يتعطش أبناؤه للدماء ، مع أنه لو فهموا تلك الحادثة على الوجه الذي ذكرنا لبطل كل ادعاء مغرض ، ولتلاشى مفعول كل سم زعاف . فأين هذه الحادثة وما يسميه الغربيون بقمع الثورات في البلاد التي يجثم على كلكلها الاستعمار الاثيم ؟ وأين هذا مما يريقونه من دماء وما يقيمونه من مجازر متوالية مثل مجزرة سان بارتلمي . هذه المجزرة التي لا شيء من مثلها قط في تاريخ الإسلام . هذه المجزرة التي دبرت بليل ؛ وقام فيها الكاثوليك يذبحون البروتستنتيين في باريس وفي فرنسا غدراً وغيلة ، في أحط صور الغدر وأبشع صور الغيلة[٦] . فإذا قتل المسلمون اثنين من

(١) الأنفال : ٦٧ .

(٢) أسباب النزول للواحدي : ص ١٧٨ .

(٣) تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٣ ومابعدها ، تفسير الطبري : ١٠ ص ٢٧ ابن كثير : ٤ ص ٩٧ .

(٤) انظر حياة محمد ، ارفنج : ص ١١٣ .

(٥) حياة محمد صلى الله عليه وسلم لحسين هيكل : ص٢٧٣ — ٢٧٤ .

(٦) بل إن بعض العلماء يرون أن حديث أبي عبيد في قتل ثلاثة من أسرى بدر فيه مآخذ كالارسال وأن المطعم بن عدي مات بمكة موتاً قبل بدر ، أو أنه قتل ببدر أثناء المعركة ، وليس بعد الأسر ، ويدلنا على ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال « لو كان المطعم بن عدي حياً ، ثم كلمني في هؤلاء النتنى — أي أسرى بدر — لتركتهم له » . وكذلك فان موسى ابن عقبة ينكر في مغازيه أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قتل أحداً من الأسرى غير عقبة بن أبي معيط ، وحتى عقبة هذا روي في الصحاح أنه قتل في معركة بدر ، كما يدل عليه حديث طرح القتلى في القليب ، فان ابن مسعود رآه جثياً صرعى غير أمية بن خلف .

أسرى بدر الخمسين لأنهم كانوا قساة على المسلمين ، مدى الأعوام الثلاثة عشر التي احتمل المسلمون فيها صنوف الأذى بمكة ، فقد كان في ذلك من مزيد الرحمة ومن اعتبار الفائدة ما نزلت معه الآية « ما كان لنبي أن يكون له أسرى .. »[1] الآية[2] .

والحاصل أن سبب الخلاف بين الفقهاء في قتل الأسرى : هو معارضة ظاهر القرآن لفعله عليه الصلاة والسلام ، وذلك أن ظاهر قوله تعالى : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب »الآية[3] ، أنه ليس للامام بعد الأسر إلا المن او الفداء ، وقوله تعالى : « ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض » الآية[4] والسبب الذي نزلت فيه من أسارى بدر يدل على أن القتل في بادىء أمر الرسول عليه السلام أفضل من الاستعباد — على حد تعبير بعض العلماء — وأما هو عليه الصلاة والسلام فقد قتل الأسارى في أحوال معينة[5] .

ونحن قد دفعنا هذا التعارض بأن قتل الأسرى في السنة كان لحالات خاصة ، أو لحسم مادة الفساد إن خيف ألا تحسم بغير هذه الذريعة . وقلنا : إن آية أسرى بدر كانت لإظهار الامتنان على الناس بعدم قتلهم مع أنهم كانوا يستحقون القتل أو إنها لمجرد العتاب على الأسر نفسه كما قلنا سابقاً . وتكون القاعدة المطردة في الأسرى هي العفو . قال رجاء بن

(١) حياة محمد المرجع السابق نفسه .
(٢) الأنفال : ٦٧
(٣) محمد : ٤
(٤) الأنفال : ٦٧
(٥) بداية المجتهد : ١ ص ٣٦٩ .

حيوة(١) لعبد الملك بن مروان في أسارى ابن الأشعث(٢) : « إن الله قد أعطاك ما تحب من الظفر فأعط الله ما يحب من العفو » ، وهو معنى قول الرسول ﷺ في ذكر خصال الخير عند المؤمن «وإذا قدر عفا(٣)». فتعاليم الشريعة الإسلامية ترجح جانب الفضل والإحسان عند القدرة ، وما نقرره موافق لما قاله قوم من العلماء(٤) : لا يجوز قتل الأسير . وحكى الحسن بن محمد التيمي(٥) أنه إجماع الصحابة(٦) . وقال الشيعة الإمامية : إن أخذ الأعداء بعد انقضاء الحرب لم يقتلوا(٧) . واستدلوا بأن إباحة القتل هي لدفع المحاربة ، قال الله تعالى : « فإن قاتلوكم فاقتلوهم » (٨) ، وقد اندفع ذلك بالأسر وانقضاء الحرب ، فليس في القتل بعد ذلك إلا إبطال حق المسلمين بعدما ثبت في رقاب الأسرى وذلك لا يجوز . ومما قد يدل لهذا كما سيأتي تفصيله في فصل انتهاء الحرب بالإسلام أن الرسول ﷺ

---

(١) هو رجاء بن حيوة بن جرول الكندي ، أبو المقدام ، شيخ أهل الشام في عصره ، من الوعاظ الفصحاء العلماء . كان ملازما لعمر بن عبد العزيز واستكتبه سليمان بن عبد الملك ، توفي سنة (١١٢ هـ) .

(٢) هو عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث بن قيس الكندي : أمير من القادة الشجعان الدهاة ، وهو صاحب الوقائع مع الحجاج الثقفي ، قاتل الحجاج سنة ٨١ ونشبت بينه وبين جيوش الحجاج وعبد الملك بن مروان معارك ظفر فيها عبد الرحمن إلى أن حدثت بينهما معركة « دير الجاجم » فانتصر الحجاج ، ثم احتمى عبد الرحمن عند رتبيل (ملك الترك) فحماه مدة ثم قتله وبعث برأسه إلى الحجاج سنة (٨٥ هـ) .

(٣) شرح أدب الدنيا والدين : ص ٤٢٨ .

(٤) وهم ابن عمر والحسن البصري وعطاء في جماعة من السلف ، وحكاه القرطبي عن الضحاك والسدي .

(٥) هو الحسن بن محمد بن محمد بن عمرو التيمي النيسابوري ثم الدمشقي ، أبو علي ، صدر الدين البكري ، من حفاظ الحديث . وله اشتغال بالتاريخ ، توفي سنة ٦٥٦ هـ .

(٦) انظر شرح السير الكبير : ٢ ص ٢٦١ الفتاوى الهندية : ٢ ص ٢٠٦ بداية المجتهد : ١ ص ٣٦٩ الروضة الندية : ٢ ص ٢٤٨ .

(٧) الروضة البهية : ١ ص ٢٢٢ .

(٨) البقرة : ١٩١

أنكر على خالد بن الوليد قتل أسرى بني جذيمة حين قالوا : صبأنا صبأنا ، في حين أنه امتنع بعض الصحابة من قتلهم . فقال ابن عمر : والله لا أقتل أسيري .

إذن فقتل الأسرى في الإسلام أقرب إلى التحريم منه إلى الإباحة ، وإن أبيح فهو دواء ناجع في حالات فردية خاصة وللضرورة القصوى ،وليس ذلك علاجاً لحالات جمية عامة . وقد منع الشافعي وأبو يوسف قتل الأسرى إلا لأسباب معينة كالحاجة إلى إضعاف العدو وإغاظته أو ما تمليه المصلحة العامة العليا للمسلمين[١].

ولم يذكر الإباضية القتل بالنسبة للأسرى وإنما قالوا : حكم الأسرى الفداء أو الاستعباد لبيع وخدمة وغير ذلك[٢] ، وروي عن عمر بن عبد العزيز أنه لم يقتل إلا أسيراً واحداً من الترك[٣] .

وبهذا يظهر أن الإسلام بمنأى عما كان سائداً في القرون الوسطى من إعدام الأسرى وذبحهم[٤] ، وما يفعله الأوربيون في حروبهم الحديثة كما صنع مثلاً نابليون بونابرت معلن حقوق الإنسان في الثورة الفرنسية في الأسرى في عكا سنة ١٧٩٩ م ، فإنه أباد ما يزيد على أربعة آلاف بعد تسليمهم عن بكرة أبيهم ، وكما فعل النازيون وغيرهم من المستعمرين في الحرب العالمية الثانية حيث كانوا يقتلون الآلاف المؤلفة من الأسرى، ويذيقونهم قبل القتل أشد العذاب[٥] .

---

(١) الام : ٤ ص ١٧٦ ، الخراج : ص ١٩٥ .
(٢) شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ .
(٣) فجر الاسلام : ص ٨٧ ، تفسير الطبري : ٢٦ ص ٢٧ .
(٤) انظر اوبنهايم : ٢ ص ٣٠١ ، ويزلي : ص ٦٣٥ أبو حيف طبعة١٩٠٩ : ص ٦٧٨
(٥) العلاقات السياسية الدولية ، العمري : ص ٤٩ ، ١٢٩ .

هذا . . وقد نصت اتفاقية جنيف ١٢ أغسطس (آب) سنة ١٩٤٩ على أن يحرم الاعتداء على الأسرى سواء في أشخاصهم أو شرفهم أو امتهانهم ولذلك يحرم قتلهم مهما كانت الظروف ، أو أخذهم كرهائن أو عقابهم بلا محاكمة أو توقيع عقوبة جماعية عليهم ، أو وضعهم في السجون أو في أمكنة غير صحية أو تعريضهم لأعمال القصاص . ولكن يلاحظ أن بعض الشراح يرون أن الاتفاقية المذكورة غير نافذة المفعول على كل الدول للآن(١)، والأصح كما يرى أستاذنا الدكتور حافظ غانم أن هذه الاتفاقية نافذة بالعرف الدولي .

٢ — إرقاق الاسرى :

تمهيد في تاريخ الرق : كان الرق أمراً مشروعاً عند الأمم القديمة من مصريين وبابليين وبراهمة وفرس ويونان وروم وعرب(٢) . وقد أقرته اليهودية(٣) واعترفت به المسيحية(٤) .

---

(١) راجع رسالة « جرائم الحرب والعقاب عليها » للدكتور خميس : ص ١٨٧ .

(٢) الرق في الاسلام لاحمد شفيق : ص ٩ — ٢٧ الوحي المحمدي : ص ٢٤٢ فجر الاسلام : ص ٨٧ حكمة التشريع وفلسفته : ٢ ص ٣٩١ .

(٣) ووجد عند اليهود نوعان من الاسترقاق : استرقاق بسبب خطيئة أو دين ،واسترقاق بسبب الحرب . جاء في التوراة : « حين تقرب من مدينة لكي تحاربها استدعها إلى الصلح ، فان أجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك » (راجع العهد القديم ، الاصحاح العشرون من تثنية الاشتراع) .

(٤) فلم يمنع السيد المسيح عليه السلام الاسترقاق ، ولم يضع حدوداً ترامى ولا وسيلة تؤدي يوماً ما إلى نسخه أو تقليله . جاء في رسالة بولس إلى أهل أفسس : « أيها العبيد أطيعوا سادتكم حسب الجسد بخوف ورعدة في بساطة قلوبكم كما للمسيح ، لابخدمة العين كمن يرضي الناس ، بل كعبيد المسيح عاملين مشيئة الله من القلب ، خادمين بنية صالحة كما للرب ليس للناس ، عالمين أن مهما عمل كل واحد من الخير فذلك يناله من الرب عبداً كان أم حراً » (العهد الجديد الاصحاح السادس من الرسالة المذكورة) وقد برره كثير من القديسين واعتبروه مشروعاً إذا كان نتيجة لخطيئة ، وذلك مثل سانت أوجستان وتوما الاكويني وإيزيدوروس وغيرهم (النظم السياسية ، ثروت بدوي : ص ١٤٨ الرق في الاسلام : ص ٤٦ وما بعدها ، حقائق الاسلام للعقاد : ص ٢١٥) .

وقد أقر الرق جميع الفلاسفة والفقهاء من رومان ويونان مثل : أفلاطون وأرسطو وشيشرون وسينيك ، واعتبروه من الأمور الطبيعية أو الضرورية ، وكان أول من استعبد الأسرى وسخر الشعوب المغلوبة هم الرومان ، وكانت وجوه الاسترقاق عندهم بالذات متعددة(١) .

وبذلك كان الرق عماد الحركة التجارية والزراعية ، وكان يعتبر نظاماً أساسياً في حياة الشعوب القديمة ودعامة في كيانها الاقتصادي والاجتماعي ، كما أن كيان معظم الأمم الحديثة قائم على النظام الرأسمالي(٢) ، إلا أن هذا التعليل لا يصلح سبباً لبقاء الرق في الإسلام، لأن شريعة الاسلام دائمة خالدة وهذا المعنى يتمشى مع فترة زمنية موقوتة ملائمة لحالة العرب في الزمن الماضي .

قضية الرق في الاسلام :

جاء الإسلام والحالة هذه عند الأمم المجاورة فلم يتمكن من الغاء الرقيق في العالم حتى لا تصطدم دعوته مع مألوف النفوس ، ولئلا تضطرب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، فيكثر المجادلون والمعارضون وينتشر الفقر والعوز في المجتمع وتتعدد حينئذ جرائم العبيد قبل تحريرهم .

ولكن الإسلام الذي يقدر معنى الحرية ولذتها ويعتبر الأصل في الإنسان هو الحرية(٣) إلا أن من خصائص تشريعه التدرج في الاحكام ، فإنه قد أقر مؤقتاً واقع الامر ولم يمح الرق دفعة واحـــدة ومضى في التدرج

(١) راجع مدونة جوستنيان : ص ١١ القانون الروماني ، بدر وبدراوي : ص ١٧٤ الرق في الاسلام : ص ٢٣ القانون الدولي ، أبو هيف ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٥١ .

(٢) القانون الروماني ، المرجع السابق في الصفحة السابقة، وتاريخ الفقه الاسلامي لاستاذنا محمد سلام مدكور طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٢ ، وظل نظام الرق معمولاً بـه في العصور الوسطى ومابعدها إلى أن استنكرت الدول الاوربية الاتجار في الرقيق بصورة عامة في مؤتمر فيينا سنة ١٨١٥ م ووقعت اتفاقيات كثيرة بعد هذا التاريخ آخرها اتفاقية جنيف الاضافية في ٧ ايلول (سبتمبر) ١٩٥٦ التي الغت الرق وتجارة الرقيق والحالات المماثلة للرق . (أبو هيف ، المرجع السابق في الصفحة السابقة ، العلاقات السياسية الدولية ، العمري : ص ٤٩ ، الرق في الاسلام : ص ٢٩ ، أصول القانون الدولي ، سلطان والعريان : هامش ص ٥٩٧) .

(٣) راجع مفتاح الكرامة : ٦ ص ١١٧ .

بالمسلمين[١] ، فهيأ أسباباً للقضاء على الرق ، وحرم سائر مصادره ما عدا رق الاسر بسبب الحرب العادلة لدفع العدوان ، وحفظ التوازن مع الامم الأخرى ، وما عدا الرق بسبب الوراثة ، والشرع لا يبيح أن يسترق مسلم أصلاً[٢] .

وهكذا « قاومت الدعوة المحمدية الرق مقاومة كانت بالتدريج أفعل في تهيئة الضمير البشري للقضاء عليه من المفاجأة بالتحريم البات[٣] » .

(١) حكمة التشريع وفلسفته : ٢ ص ٤٠٠ .

(٢) ومنه عمر بن الخطاب وجماعة ارقاق العربي ، وقد أخرج الشافعي ورواه أحمد والبيهقي عن عمر أنه قال : « ليس على عربي ملك » لان العرب روح الاسلام (سنن البيهقي : ٩ ص ٧٣ ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٣٢ سبل السلام : ٤ ص ٤٥ نيل الاوطار : ٨ ص ٤ الأموال : ص ١٣٣ ، الخراج لابن آدم : ص ٢٩ ، المختارات الفتحية : ص ٦٢) .

(٣) الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ٨٧ . وفي سبيل التخلص من رقيق الأسر وتوابعه شرع الاسلام منافذ عديدة لعتق الرقاب ، فجعل القرآن الكريم مصير الاسير إما المن أو الفداء ، وجعل العتق كفارة عن كثير من الجرائم والذنوب (انظر تاريخ الفقه الاسلامي لاستاذنا محمد سلام مدكور ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٣) وخصص الاسلام سهماً لبيت المال من الصدقات التي تجبى لتنفق في سبيل تحرير الرقاب ، وفضلا عن ذلك فان الاسلام جعل من أسس النجاة في الآخرة فك رقبة (راجع تفسير الرازي : ٨ ص ٤٣٣ وما بعدها). قال تعالى : « فلا اقتحم العقبة وما أدراك ماالعقبة فك رقبة » (البلد ١١ ــ ١٣) ، وقد روى ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أيما مؤمن أعتق مؤمناً في الدنيا أعتق الله تعالى بكل عضو منه عضواً من النار » (راجع الوحي المحمدي لرشيد رضا : ص ٢٤٣ رجال الاثر لاستاذنا الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف : ص ١٠٥ ومابعدها) . وقال صلى الله عليه وسلم ، « اوصاني حبيبي جبريل بالرفق بالرقيق حتى ظننت أن الناس لاتستعبد ولا تستخدم » وفي رواية « حتى ظننت أنه سيضرب له أجلا يخرج فيه حراً » شرح النيل : ٧ ص ٧٠٣) . وكأن هذا تحديد تقريبي الى أن الرقيق أجلا ينتهي فيه ويعود جميع الناس أحرارا بعد أن ضيق الاسلام مصادر الرق وكاد يلزم الناس بالعتق ، وأما ما كان موجوداً في الشرق من أسواق النخاسة التي كان يدير حركتها بعض المسلمين ، وموارده الخطف من السودان وغيره فهذا لايحتج به على تشريع الاسلام ، فان الاسلام بريء مما جنى عليه اولئك الطغاة الجهلة ، ولا يجيز مثل ذلك مطلقا ، فان روح التشريع الاسلامي تقضي التخلص من الرقيق في العالم وتطلب الحرية ، والنصوص صريحة في تحريم استرقاق الحر بدون سبب (راجع المختارات الفتحية : ص ٦٣) .

وبما أنه لم يرد نص في الكتاب ولا في السنة على إباحة الرق ، وأن الاسترقاق بالوجه الشرعي لا يتأتى منـذ زمن لعدم وجود الحرب الشرعية العادلة ، فإن الإسلام لا يتعارض مع إلغاء الرق من العالم اليوم(١) إذ أن ذلك يتفق مع روح التشريع الإسلامي ، وكيف لا وقد كان الإسلام خير منبه للعقول الغافلة لتحرير العبيد وعتق الأنفس(٢)، ولهذا فقد أيدت الدولة العثمانية مشروع إلغاء الرقيق ، وأظهرت ارتياحاً حسناً نحو ذلك ، لأن دين الإسلام يأمر بالحرية .

والخلاصة أن الرق في الإسلام لم يقر إلا معاملة بالمثل مع الامم الاخرى

---

(١) انظر شرح السير الكبير، طبعة الجامعة، تمهيد استاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : ص ٨٣ .

(٢) وإذا كان إلغـاء الرق لم يكن لمصلحة البشرية عامة وإغـا لمصالـح خاصة (الوحي المحمدي : ص ٢٤٢) فقد استبدل به استعباد الشعوب والتفاضل الممقوت والتميـيز العنصري بين الجنس الأبيض والجنس الملون في أدربا وأمريـكا ، ولا تزال إلى اليوم مشكلة التفرقـة العنصرية تشجب السياسة الاستعمارية في أفريقيا وغيرها .

أما الاسلام : فقد قرر مبدأ العدل والمساواة في الحقوق كافة بين طبقات الناس قال تعالى : « ياأيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمـكم عند الله أتقاكم » (الحجرات : ١٣) ، وأحسن لذلك معاملة الرقيق في المطعم والمسكن والملبس والتخاطب ، روى ابن أبي داود عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لايقولن أحدكم عبدي وأمتي فكلـكم عبيد الله ، وكلـكم إماء الله ولكن ليقـل غلامي وجاريتي وفتاي وفتاتي » (مشكل الآثار : ١ ص ٤٩٣) . وقال علي بن أبي طالب: « إني لاستحي أن أستعبد إنساناً يقول ربي الله » . (تاريخ الاسلام السياسي : ١ص ٢٣٣) وبهذا يرد على من زعم من أهل العصر أن الشريعة الاسلامية ارستقراطية مستدلا بأحكام الرق، وكذا يرد على الكردينال « لافيجري » الذى ادعى أنه آخذ بناصر الارقاء في سنة ١٨٨٨ م وقد أزلنا كل شبهة عن ذلك ، فان الاسلام أول من دعا إلى الديمقراطية الصحيحة ، ورفع من منزلة الارقاء في المجتمع ، وحرم كل ما كان حاصلا في أواسط أفريقيا من اصطياد الرقيـق ومعاملتهم اسوأ المعاملة على نقيض كل ما اتهم به الاسلام الكردينال لافيجري (انظر الرق في الاسلام : ص ٦٦ وما بعدها) .

بسبب الحرب إذ لو استرق الاعداء أسرى المسلمين دون مقابلتهم بالمثل لاستمرأ العدو فعله ، ولكان ذلك سبباً في زيادة عدد الرقيق في العالم دون أن يقيد ذلك بقيد ، وفي هذا من المفسدة والضرر ما لا يخفى .

حكم الاسترقاق :

والفقهاء المسلمون تأثروا بتلك الحالة الواقعية للرقيق ، فأجازوه متعللين في ذلك بما يأتي :

١ — قوله تعالى « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما مناً بعد وإما فداء »(١) . قالوا : فإن الاسترقاق قد فهم من الامر بشد الوثاق ، بدليل ما أخرج البيهقي من حديث ابن عباس أنه قال في قوله تعالى « ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الارض»(٢): « إن ذلك كان يوم بدر والمسلمون في قلة ، فلما كثروا واشتد سلطانهم أنزل الله تعالى « فإما مناً بعد وإما فداء »(٣) ، فجعل النبي ﷺ بالخيار فيهم إن شاؤوا قتلوهم ، وإن شاؤوا استعبدوهم ، وإن شاؤوا فادوهم . وقد اعتمده البخاري وأبو حاتم(٤) وغيرهما في التفسير(٥) .

٢ — ثبت في السير والمغازي : أن الرسول ﷺ استرق بعض العرب كهوازن وبني المصطلق وقبائل من العرب ، وسبى أبو بكر وعلي رضي الله عنهما بني ناجية وهم من قريش ، وفتحت الصحابة بلاد فارس والروم ، فسبوا من استولوا عليه . وبهذا قال جمهور العلماء(٦) .

---

(١) محمد : ٤

(٢) الانفال : ٦٧

(٣) محمد : ٤

(٤) هو محمد بن ادريس بن المنذر بن داود ، حافظ الحديث ، من أقران البخاري ومسلم ولد في الري وتوفي ببغداد سنة ٢٧٧ هـ .

(٥) راجع نيل الاوطار : ٧ ص ٣٠٥ ، الناسخ والمنسوخ في القرآن للنحاس : ص ٢٢١

(٦) انظر شرح مسلم : ١٢ ص ٣٦ ، القسطلاني : ٦ ص ٣٢٤ نيل الأوطار : ٨ ص ٣ — ٦ سبل السلام : ٤ ص ٤٥ — ٤٧ .

والحقيقة أن الآية بمعزل بتاتاً عن الإشارة إلى الرق ، لأن شد الوثاق كناية عن الاسر ، ولا يلزم من الاسر الاسترقاق . فالآية لم تخير بعد الأسر إلا بين المن والفداء لا غير[1] ، بل إن هـذه الآية تنفي الرق بطريق الإشارة .

وأما الاسترقاق الثابت في السنة : فذلك كان من الرسول ﷺ وصحابته جرياً على شريعة المعاملة بالمثل ومقتضى ضرورة قانون الحرب السائد في ذلك الزمان ، لكي يشعر المسلمون غيرهم أنهم صاروا في مركز ذي كيان دولي يستطيعون تنفيذ تعاليم الحرب وتثبيت الهيبة والسلطان ، فاذا قدروا عفوا وصفحوا ، وأظهروا فضلهم وإحسانهم ، فيكون ذلك مدعاة لقبول الإسلام بما يضم بين جناحيه من رحمة ورعاية وعطف وإنسانية على جميع البشرية . ويدل لهذا أن أغلب ما استرق من القبائل أو أفراد العدو قد عاد حراً ، فقد رد رسول الله ﷺ ستة آلاف من سبي هوازن من النساء والصبيان والرجال — إلى هوازن حين أسلموا ، ومنّ الرسول ﷺ على أهل مكة بقوله : « اذهبوا فأنتم الطلقاء » ، وكذا منّ على أهل خيبر[2] . وتزوج رسول الله ﷺ جويرية بنت الحارث[3] من سبايا بني المصطلق ، فأعتق بتزويجه إياها مائة من أهل بيت بني المصطلق إكراماً لصهر رسول الله ﷺ ، فما

(١) تفسير الآلوسي : ٢٦ ص ٤٠ تفسير الطبري : ٢٦ ص ٢٤ .

(٢) الاموال : ص ١١٧ .

(٣) هي جويرية بنت الحارث بن عبد المطلب بن هاشم . هي ابنة عم النبي صلى الله عليه وسلم وأم المؤمنين ، تزوجها قبله مسافع بن صفوان وقتل يوم المريسيع (سنة ٦ هـ) كان أبوها سيد قومه في الجاهلية ، روى لها البخاري ومسلم سبعة أحاديث ، توفيت في المدينة سنة ٥٦ هـ .

كانت امرأة أعظم بركة على قومها منها ، كما قالت السيدة عائشة رضي الله عنها فيما رواه أحمد(١) .

ومن فضول القول أن نذكر أن النبي ﷺ لم ينشىء رقاً على حر أبداً ، وقد أعتق ما كان عنده من رقيق ، وكان يعتق كل ما أهدي إليه .

٣ — المن على الأسرى :

قال صاحب القاموس : منّ عليه مناً : أنعم واصطنع عنده صنيعة . والمن في اصطلاح الفقهاء : تخلية سبيل الاسير وإطلاق سراحه إلى بلاده بغير شيء يؤخذ منه (٢) . وقد مر معنا في عرض المذاهب بشأن حكم الاسرى أن جمهور الفقهاء يجيزون المن على الاسير مطلقاً . قال الترمذي: العمل عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ أن للامام أن يمن على من شاء من الأسارى(٣) .

أما الحنفية : فيمنعون ذلك إلا أن يرى الإمام النظر للمسلمين في المن على بعض الاسارى كما منّ رسول الله ﷺ — فيما رواه البخاري ومسلم — على ثمامة بن أثال الحنفي(٤) ، أو يمن على الرقاب تبعاً للأراضي لما في ذلك من انتفاع المسلمين بالجزية والخراج(٥) . فالاصل إذن عند الحنفية : عدم جواز المن . واحتجوا على ذلك بما يلي :

١ — يقول الله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم »(٦) ، فهذه الآية بعمومها نسخت آية « فإما مناً بعد وإما فداء » لان سورة براءة

---

(١) سبل السلام : ٤ ص ٤٥ .

(٢) راجع مثلا فتح القدير : ٤ ص ٣٠٧ بجيرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣١ .

(٣) جامع الترمذي : ٢ ص ٣٨٦ .

(٤) نيل الاوطار : ٧ ص ٣٠١

(٥) شرح السير الكبير ٢ ص ٢٦٤ — ٢٦٦ المبسوط : ١٠ ص ٢٤ — ٢٥ الخراج: ص ١٩٦ ، البحر الرائق : ٥ ص ٨٣ .

(٦) التوبة : ٥

آخر ما نزل من القرآن في هذا الشأن(١) . وقد فرغنا سابقاً من تقرير عدم وجود هذا النسخ ؛ إذ لا دليل عليه ولا حاجة إليه لإمكان الجمع بين الآيتين بحمل الاولى على الامر بالقتال عند العدوان ، وقصر الثانية على حالة ما بعد الانتهاء من الحرب ، ووقوع بعض أفراد العدو في الاسر .

وبذلك تبقى آية محمد محكمة تدل على جواز المن . وهو قول الاكثرين من العلماء (٢) .

٢ — في المن على الاسير إبطال حق الغانمين وهو لا يجوز ، وبالمن تمكين الاسير من أن يعود حرباً على المسلمين ، وتقوية عدوهم عليهم ، وذلك لا يحل(٣).

وهذا أيضاً لا حجة فيه إذ لايصح القياس في مقابلة النص(٤) ، وقد ثبت المن بالنص عن الرسول ﷺ . وقد اضطر الحنفية لمسايرة مذهبهم في المن أن يقولوا : ما جاء من المن على بعض الاسارى كأبي عزة الجمحي الشاعر ، وأبي العاص بن الربيع ، والمطلب بن حنطب (٥) يوم بدر ، والزبير بن باطا من بني قريظة ، وأهل خيبر ، فذلك كان قبل انتساخ حكم المن ، أو لاحتمال كون ذلك قد حدث في مقابلة الجزية وصيرورتهم

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٧٩ .

(٢) راجع القسطلاني : ٥ ص ١٤٣ .

(٣) تبيين الحقائق للزيلعي : ٣ ص ٢٤٩ مخطوط السندي : ٨ ق ٦٥ البدائع : ٧ ص ١١٩ .

(٤) راجع شرح الاسنوي : ٣ ص ٢٤ ، مذكرات أصول الفقه الزفزاف ، القياس : ص ١٨ .

(٥) هو المطلب بن حنطب بن الحارث بن عبيد بن عمرو ، ، من ولده الحكم بن المطلب كان أكرم أهل زمانه وأسخاهم ثم زهد في آخر عمره ومات بمنبج (راجع الاستيعاب في معرفة الاصحاب لابن عبد البر : ١ ص ٢٦٨) .

ذمة (١) . ويرد على ذلك بما سبق أن حققناه من عدم نسخ آية المن كما اعتمد ذلك جمهور المفسرين والعلماء ، والاحتمال في الأدلة لايفيدنا شيئاً في إثبات المدعى . قال أبو عبيد فهذا (أي جواز المن) ما سنّ رسول الله ﷺ في المن ، وقد عملت به الأئمة بعده ، وقال أيضاً : وقد منّ رسول الله ﷺ على أناس كأهل مكة وأهل خيبر بعد بدر بلا فدية ولا مال ، وإنما يؤخذ بالآخر من فعل رسول الله ﷺ (٢) . يوضح ذلك ماروى أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي عن أنس بن مالك أن ثمانين رجلاً من أهل مكة هبطوا على رسول الله ﷺ وأصحابه من جبل التنعيم عند صلاة الفجر ليقتلوهم ، فأخذهم رسول الله ﷺ سلماً ، فأعتقهم فأنزل الله عز وجل : « وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة » الآية (٣) .

وفي هذا الرد القاطع على الحنفية القائلين : إن المن من الرسول كان قبل النسخ ، أي في إثر غزوة بدر فقط ، بدليل ماروى جبير بن مطعم (٤) القرشي رضي الله عنه — فيما أخرجه أحمد والبخاري وابو داود — أن النبي ﷺ قال في أسارى بدر : « لو كان المطعم بن عدي حياً ثم كلمني في هؤلاء النتنى لتركتهم له » أي لأطلقتهم له بغير فداء (وهو المن)

---

(١) المراجع السابقة في الصفحة السابقة رقم (٣) ، الأموال : ص ١١٠ وما بعدها .

(٢) راجع الأموال : ص ١١٢ ، ١٢٠ .

(٣) الفتح : ٢٤ انظر سنن البيهقي : ٦ ص ٣١٨ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٨١ .

(٤) هو جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف القرشي ، أبو عدي : صحابي كان من علماء قريش وسادتهم . توفي بالمدينة سنة (٥٩ هـ) .

مكافأة له على إحسانه السمي في نقض الصحيفة التي كتبتها قريش في أن لايبايعوا الهاشمية والمطلبية ولا يناكحوهم (١) .

ثم إنه إذا منّ ولي الأمر على أسير فإن ذلك يكون مدعاة للدخول في الإسلام تقديراً منه لليد التي أنعمت عليه بإطلاق سراحه . وهذا ماحصل فعلا ، فقد أسلم ثمامة بن أثال بعد المن عليه (٢) ، كما روى البخاري ومسلم ، وأسلم الهرمزان بعد أن منّ عليه عمر ولم يقتله (٣) .

فالمن إذن جائز في الشرع الإسلامي لاغبار عليه ، ويشبهه ما نصت عليه لائحة الحرب البرية (المواد ١٠-١٢) من أحوال انتهاء حالة الأسر ، ومنها الإفراج النهائي عن الأسير أي إطلاق سراح الاسير بلا قيد أو شرط ، وذلك بعد انتهاء الحرب وعقد الصلح ، أو الإفراج تحت شرط وهو إطلاق سراح الأسير بعد إعطاء كلمة الشرف على ألا يعود إلى حمل السلاح ضد الدولة التي أفرجت عنه ، وبشرط أن يكون قانون بلدهم يبيح لهم ذلك ، وعلى الأسير المفرج عنه كذلك أن يراعي الوعد الذي أعطاه لدولة العدو فلا يعود إلى حمل السلاح ضدها ، وليس لدولته أن تلزمه بأداء أي عمل يتنافى مع وعده ، أو تقبل منه الإخلال بوعده إذا هو عرض الالتحاق بخدمة جيشه من جديد . فإذا أخل بذلك حوكم وعوقب ولو بالإعدام (٤) .

---

(١) العيني شرح البخاري : ١٥ ص ٦٢ القسطلاني : ٥ ص ٢١١ فتح الباري : ٦ ص ١٨٥ .

(٢) نيل الاوطار : ٧ ص ٣٠٢ .

(٣) القسطلاني : ٥ ص ٢٢٣ ، الأموال : ص ١١٣ .

(٤) راجع اوبنهايم ـ لوترباخت : ٢ ص ٣١٤ بريجز : ص ١٠١٢ قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنينة : ص ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٨١ .

هذان الطريقان من طرق انتهاء حالة الأسر في القانون الدولي يدخلان تحت مفهوم ما يسمى في الإسلام بالمن . فالمن على الأسير قد يكون مطلقاً وقد يكون مقيداً (١) ، فاذا خالف الأسير شروط المن جاز عقابه ، فهذا أبو عزة الشاعر منّ عليه الرسول وأخذ عليه أن لايظاهر عليه أحداً ، وامتدح رسول الله ﷺ بأبيات ، ثم قدم مع المشركين في أحد فأسر ، ولم يؤسر غيره من قريش فقال : يامحمد ، إنما خرجت كرها ، ولي بنات فامنن علي ، فقال رسول الله ﷺ : أين ما أعطيتني من العهد والميثاق ، لا والله ، لاتمسح عارضيك بمكة تقول : سخرت بمحمد مرتين ، وقال النبي ﷺ : إن المؤمن لايلدغ من جحر مرتين . ثم أمر بضرب عنقه (٢). وذلك لمخالفته شرط المن .

٤ ـ فداء الاسرى او مفاداتهم :

قال في المغرب : فداه من الأسر فداء وفدى : استنقذه منه بمال والفدية : اسم ذلك المال . والمفاداة بين اثنين ، يقال : فاداه إذا أطلقه وأخذ فديته . وعن المبرد : المفاداة أن تدفع رجلاً وتأخذ رجلا ،والفداء: أن تشتريه وقيل : هما بمعنىً اهـ .

ونحن نقصد بالفداء أو المفاداة تبادل الأسرى أو إطلاق سراحهم على عوض ، أي أن الكلمتين بمعني واحد . وأول حادثة فداء كانت إثر سرية عبد الله بن جحش ، فقد قبل الرسول عليه السلام الفداء في الأسيرين اللذين أسرا في هذه السرية قبل غزوة بدر بشهرين .

---

(١) الشرح الكبير للمقدسي : ١٠ ص ٥٧١ ، المحرر : ٢ ص ١٨١ .

(٢) سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢٠ ، البداية والنهاية : ٣ ص ٣١٣ .

وقد عرفنا أن جمهور الفقهاء ومنهم الاباضية (١) يقولون بجواز المفاداة بالمال أو بالأسرى .

أما الحنفية : فملخص مذهبهم أنهم لايجيزون الفداء بمال ، أما بالاسرى فيجوز ذلك عند الصاحبين . وأبو حنيفة يمنع ذلك في أظهر الروايتين عنه وهو مشهور مذهب الحنفية (٢) . وقد احتجوا لمذهبهم بما يأتي :

١ — آية « فإما مناً بعد وإما فداء »(٣) منسوخة بآية براءة « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٤) وهي آخر سورة نزلت (٥). وقد عوتب رسول الله ﷺ على أخذ الفداء المالي يوم بدر بقوله تعالى : « لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم » (٦) . وقال عليه الصلاة والسلام : « لو نزل من السماء عذاب لما نجا إلا عمر » . فقتل الاسري مأمور به لانه وسيلة إلى الاسلام — كما يزعمون — ولايحصل التوسل إلى الاسلام بالمفاداة فلا تجوز (٧) .

---

(١) وراجع أيضاً منح الجليل — ١ ص ٧٦٩ ، العقد المنظم للحكام — ٢ ص ١٨١ الأم — ٤ ص ١٦٩ وما بعدها ، شرح النيل — ١٠ ص ٤١٤ .

(٢) انظر شرح السير الكبير — ٣ ص ٢٨٤ وما بعدها ، المبسوط — ١٠ ص ٢٤ ، ١٣٨ — ١٤٠ البحر الرائق — ٥ ص ٨٣ مجمع الأنهر — ١ ص ٥٠٠ ، الفتاوى الخانية — ٣ ص ٥٦٠ الفتاوى الأنقروية — ١ ص ١٨ المحيط — ٢ ق ٢٣٠ .

(٣) محمد : ٤

(٤) التوبة : ٥

(٥) تفسير الجصاص — ٣ ص ٣٩٤ .

(٦) الانفال : ٦٨ الروض الأنف : ٢ ص ٩٢ .

(٧) البدائع — ٧ ص ١١٩ وما بعدها .

٢ – في الفداء بالمال أو بالاسرى إعانة لاهل الحرب على القتال لتقوية منعتهم بذلك ، ودفع شرهم أولى من استخلاص الاسير ، لان الاسر ابتلاء شخصي في حقه ، وإعانتهم برد أسيرهم اليهم تحصل بسبب مجموع المسلمين فلا يجوز ، ومن المعلوم أن العلماء أجمعوا على تحريم بيع السلاح والكُراع من الاعداء ، لان في ذلك عوناً لهم . فيحرم كل مايعينهم .

وأما الصاحبان اللذان يجيزان المفاداة بالاسرى فقد استدلا بما ثبت في السنة عن عمران بن حصين – فيما رواه البخاري ومسلم – أن رسول الله ﷺ فدى رجلين من المسلمين برجل من الكفار (١) . وبما ورد أيضاً عن سلمة بن الاكوع – فيما أخرجه مسلم وأبو داود وابن ماجه – أنه وهب الرسول امرأة من سبي فزارة ففدي بها ناساً من المسلمين كانوا أسروا بمكة (٢) .

وأما تقييد أبي يوسف جواز الفداء بما قبل قسمة الغنيمة فهو الحق (٣) ؛ لان الثابت بعد القسمة حقيقة الملك ، فلا يجوز إبطاله بدون رضاء صاحبه كسائر المعاوضات .

أما قبل القسمة : فالثابت فقط حق الملك فلا يمنع الامام من التصرف فيه .

وتجويز محمد الفداء بالمال عند الحاجة يعتبر حال ضرورة مستدلاً في ذلك بأسارى بدر . وقوله بجواز الفداء بالمال بالشيخ الكبير والعجوز الفانية اللذين لايرجى منهما نسل : مبني على انتفاء علة منع الفداء : وهي إعانة

(١) سنن البيهقي – ٦ ص ٣٢٠ ، ٩ ص ٦٧ .

(٢) شرح مسلم – ١٢ ص ٦٨ ، سنن أبي داود – ٣ ص ٨٦ ، سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠١ .

(٣) أما الامام محمد فيجوز المفاداة في الحالين قبل القسمة وبعدها .

أهل الحرب وعدم وجود القتال منهم . ويرد عليه بأن المحاربة قد تكون بالرأي ، والرأي أشد خطراً من القوة الجسمية .

مناقشة أدلة الحنفية :

١ – قد فرغنا من القول بتحقيق أن آية المن والفداء غير منسوخة ، وأن ظاهر الآية يقتضي جواز الفداء بالمال وبأسرى المسلمين(١) ، وأما العتاب من الله على أخذ الفداء في أسارى بدر فهذا كان في مبدأ أمر الرسول عليه السلام ، حيث لم تكن قد تحققت عنده القدرة الكافية على اتخاذ الأسرى ، فشرط الأسر منتف ، وليس العتاب على مجرد أخذ الفداء(٢) ، وإنما هو عتاب في الظاهر على مجرد الأسر أو لإظهار الامتنان من الله على عباده بعدم قتلهم رغم استحقاقهم له كما سبق أن أشرنا إلى هذا المعنى .

وأما أن قتل الاسرى وسيلة إلى الإسلام ، فهذا زعم لم يقم عليه الدليل في تاريخ الإسلام ، وإنما يقبل الاسلام على أساس كامل من الحرية ومطلق التفكير ، دون أن يشوب ذلك أي إكراه بإلجاء الشخص إلى الإسلام إلجاء .

٢ – ليس في المفاداة إعانة لأهل الحرب ، إذ أن تخليص المسلم من قيد الاسر واجب لتمكينه من العبادة الحرة لله . قال ابن جرير الطبري : أجمع الفقهاء أن لامام المسلمين أن يفدي أسرى المسلمين من العدو بالعروض من النبات وغيره ، غير السلاح والكراع(٣) . ثم إن أخذ فداء مالي أو استرجاع أسير مسلم يجعل القوة الاسلامية متكافئة مع قوة أعدائهم باسترداد

---

(١) تفسير الجصاص – ٣ ص ٣٩٢ البحر المحيط – ٨ ص ٧٤ .

(٢) تفسير الرازي – ٤ ص ٣٨٥ مشكل الآثار – ٤ ص ٢٩٣ .

(٣) اختلاف الفقهاء ، شخت – ص ١٨٥ .

أسراهم ، لأن الحرب تحتاج إلى المال والنفس ، وبالمال تؤمن العدد والآلات وهي الأهم في الحروب .

وقد ثبت في السنة أن فداء أسارى بـدر كان أربعة آلاف درهم إلى ما دون ذلك ، فمن لم يكن له شيء أمر أن يعلم صبيان الأنصار الكتابة(١) . يدل لذلك ما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه ، أن رجالاً من الانصار استأذنوا رسول الله ﷺ فقالوا : يا رسول الله ، ائذن فلنترك لابن أختنا عباس فداءه ، فقال عليه الصلاة والسلام : لا تدعون منها درهماً(٢) . ففي هذا الحديث إشارة إلى أن العباس كان قد استوفيت منه الفدية ، وكان فداؤه هو وعقيل ونوفل ابنا أخويه مائة أوقيـة من الذهب(٣) . فدل ذلك على جواز فداء غير المسلمين أنفسهم بالمال ، وفدى رسول الله ﷺ في غير بدر بالرجال والنساء . قال الترمذي : « والعمل على هذا (أي جواز الفداء) عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم(٤) » . وقال أبو عبيد : وقد أفتى بالفداء غير واحـد من العلماء(٥) . وعن ضَبَّةَ بن مُحْصن(٦) قال : شاكيت أبا موسى الأشعري في بعض ما يشاكي الرجل أميره . فانطلقت إلى عمر ، وذلك عند حضور

(١) البداية والنهاية ـ ٣ ص ٣٠٧ .

(٢) القسطلاني ـ ٥ ص ١٦١ فتح الباري ـ ٧ ص ٢٥٧ .

(٣) البداية والنهاية : ٣ ص ٣١٢ .

(٤) جامع الترمذي : ٢ ص ٣٨٦ ، شرح مسلم : ١٢ ص ٦٨ ، سنن البيهقي: ٦ ص ٣٢٤ .

(٥) الأموال : ص ١٢١ .

(٦) هو ضبة بن محصن العنبري ، عنزة بن أسد بن ربيعة بن نزار ، روى عن عمر بن الخطاب وكان قليل الحديث .

من وفادة أبي موسى فقلت : يا أمير المؤمنين اصطفى أبو موسى من أبناء الأساورة أربعين لنفسه — في حديث طويل ذكره — قال : فما لبثنا إلا قليلاً حتى قدم أبو موسى . فقال له عمر : ما بال الأربعين الذين اصطفيتهم من أبناء الاساورة لنفسك ؟ قال : نعم اصطفيتهم وخشيت أن يخدع الجند عنهم ، وكنت أعلم بفدائهم . فاجتهدت في الفداء ثم خمست وقسمت ، قال : يقول : ضبة صادق والله . قال : فوالله ما كذبه أمير المؤمنين ولا كذبته .

قال أبو عبيد : قوله « فاجتهدت في الفداء ثم خمست وقسمت » ينبئك أنه إنما افتداهم بالمال ، لا بافتكاك المسلمين من أيديهم . وهذا رأي يترخص فيه ناس من الناس . وأما أكثر العلماء فعلى الكراهة(١) . وعبارة أبي عبيد الاخيرة لم نجد لها أثراً عند جمهور الفقهاء كما حققنا ، وإنما أجازوا الفداء بالمال بدون أي تحفظ .

من هذا يظهر لنا بوضوح أن الفداء بالأسرى أو بالمال أمر جائز في الشرع ، بل هو المتعين لا سيما في هذه الأوقات حتى لا يطمع العدو في المسلمين . ولذا فإننا نؤيد رأي الجمهور لأنه المتفق مع نصوص الشريعة من قرآن وسنة .

بل إن النبي ﷺ جعل من أنواع الفدية بعد غزوة بدر أن يعلم الاسير الكاتب عشرة صبيان من أبناء المسلمين الكتابة والقراءة ، فهذا ليس بمال ، وإنما هو عمل لمصلحة الدولة الإسلامية .

نخلص من عرضنا السابق إلى أن مصير الاسرى في الإسلام إما المن

---

(١) المرجع السابق في الصفحة السابقة رقم (٥) .

أو الفداء وهذا هو رأي الحسن البصري وعطاء بن أبي رباح وجماعة من علماء السلف كما ستبين ٠ وأما الرق فلم يكن إلا معاملة بالمثل(١) ، ولذا ترك أمره لمضي الزمن الذي يعد كفيلاً بالقضاء عليه ، وكذلك كان الامر ، مما أثبت صدق حدس المسلمين الاوائل في أن الرق ينتهي من العالم ، لا سيا في مثل نفسيتهم التي كانت تعتبر العتق أفضل قربة لله .

وأما قتل الاسرى : فيكاد يكون التاريخ الإسلامي خلواً منه ما عدا حالات نادرة فرضتها الضرورة ، واقتضتها طبيعة قيام الدولة الإسلامية في فجر عهدها وإبان تركزها . وهذا المبدأ كان سائغاً عند الامم المعاصرة لنشأة الإسلام فلا حرج على الإسلام إن فعل بالمثل في حالات قليلة جداً ٠٠ هذا مع العلم بأنه لا يوجد نص في القرآن على إباحة قتل الاسير أو استرقاقه٠

مقارنة :

والقانون الدولي يجعل من أحوال انتهاء حالة الاسر : تبـادل الاسير مع زميل له من جيش العدو ، ويحصل ذلك باتفاق خاص بين المتحاربين يطلق عليه اسم (كارتل) وينص فيه على شروط هذا التبادل ويراعى في التبادل عادة التكافؤ : جريح بجريح ، وجندي بجندي ، وضابط من رتبة معينة بضابط من رتبة تقابلها ، وليس هناك ما يمنع من الاتفاق على تبادل عدد ما من الاسرى من رتبة عليا بعدد أكبر من رتبة أقـل . وفي حالة انتهاء الحرب بمعاهدة صلح تبرم بين المتحاربين تعتبر حالة الاسر منتهية من تلقاء نفسها ، ويجب على الدول المتحاربة أن تعيد الاسرى الى دولهم بأسرع ما يمكن(٢) .

---

(١) راجع مدونة جوستنيان في الفقه الروماني : ص١١ ، ٣٠ ، ورسالة عوارض الأهلية للدكتور حسين النوري : ص ٣٧ .

(٢) راجع اوبنهايم ـ لوترباخت : ٢ ص ٣١٤ ، ٤٨٢ ، قانون الحرب ، جنينة : ص ٢٨٣ ، أبو هيف ، المرجع السابق ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٩٧

هذه الاحكام لا تغـاير ما يسمى في الاسلام بمفاداة الاسرى إذ أن تبادل الاسرى يخضع قانوناً للاتفاق مع ولاة الامور من المسلمين . وقد مر معنا في أدلة جواز الفداء أنه لا يشترط أن يكون التبادل في الاسرى على التساوي ، فقد فادى الرسول عليه السلام رجلين برجل ، قال محمد من الحنفية : لو قال أهل الحرب : نعطيكم أسيراً بأسيرين أو بثلاثة من أسرائنا ، فإن الإمام ينظر في ذلك ، فإن رأى المنفعة ظاهرة المسلمين في ذلك بأن كان مبارزاً له جزاء وغناء فليفعـل ذلك ، وإن لم يكن فيـه منفعة ظاهرة المسلمين في ذلك ، ولكن فيه بعض جرأتهم وتحكمهم علينا لم يجبهم إلى ذلك ، لانه نصب ناظراً فلا يدع النظر المسلمين فيما يفعله لهم بحال . ألا ترى أنهم لو طلبوا بأسير واحد من المسلمين مائة من أسرائهم لم نجبهم إلى ذلك ، فهذا مثله[1] .

أما الفداء بالمال : فهو وإن لم يكن منصوصاً عليـه قانوناً إلا أنـه أصبح من المألوف خلال القرن السابع عشر تبادل الاسرى أو دفع الفدية، ويتم ذلك باتفاق بين الدولتين المتحاربتين والحرب قائمة . أما الاسير الذي لم تدفع له الفدية أو يتم له التبادل أثناء الحرب ، فـإن الاسر لا ينتهي إلا بالتبادل أو دفع الفدية ، ومن المألوف أيضاً أن يتم إطـلاق الاسرى على فداء بالنسبة لبحارة مركب تجاري أسر[2] ، وقد يتخذ الاسر وسيلة للربح عن طريق الفداء بصفة عامة .

٥ — قبول الجزية من الأسرى :

يرى المالكية والحنفية : أن للامام أن يترك الاسرى احراراً في بلاد

(١) شرح السير الكبير : ٣ صـ ٣٣٠ .

(٢) راجـع اوبنهايم : ٢ ص ٣١٤ ، ويزلي : ص ٦٣٥ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : صـ ٦٧٨ .

المسلمين على أن يعقد لهم ذمة . ودليلهم فعل عمر رضي الله عنه في أهل سواد العراق حيث تركهم أحراراً ذمة للمسلمين . واستثنى الحنفية مشركي العرب والمرتدين كما عرفنا[١] .

وأما الشافعية والحنابلة : فقد أعطوا الخيار الامام في شأن الاسرى بين أربعة أمور ، إلا انه إذا سأل الاسارى الذين تقبل منهم الجزية تخليتهم على إعطاء الجزية وعقد الذمة جاز الامام قبول ذلك منهم ، لأنه إذا جاز أن يمن على الأسير من غير مال أو بمال يؤخذ منه مرة واحدة ، فلأن يجوز بمال يؤخذ منه في كل سنة .. أولى . ولكن هل يجب على الإمام قبول الجزية من الأسرى ؟

نص الحنابلة والإباضية[٢] على أن الإمام له قبول الجزية من الاسرى دون أن يزول التخيير الثابت فيهم عن الرسول عليه السلام . فيفهم من هذا أنه لا يجب عليه قبول عقد الذمة .

وعند الشافعية وجهان : أحدهما — أنه يجب قبولها كما يجب إذا بذلوها وهم في غير الأسر[٣] ، والثاني : أنه لا يجب لأنه يسقط بذلك ما ثبت من اختيار القتل والاسترقاق والمن والفداء[٤] .

ونحن نرى أن مدار مذهب الفريق الأول على فعل عمر في سواد

---

(١) راجع الحطاب: ٣ ص ٣٥٩ ، المنتقى : ٣ ص ١٦٩ ، لباب اللباب : ص ٧١ ، البحر الرائق : ٥ ص ٨٢ ، مجمع الأنهر : ١ ص ٤٩٩ ، الحاوي القدسي : ق ١١٩ ب ، فتح القدير : ٤ صـ ٤٠٦ .

(٢) شرح النيل : ١٠ ص ٤٧٥ .

(٣) انظر الأم : ٤ ص ٦٨ ، ١٧٦ ، مغني المحتاج : ٤ صـ ٢٢٨ ، المهذب : ٢ ص ٢٣٦ ، المغني : ٨ صـ ٣٧٥ ، الاقناع : ق ٩٥ ب .

(٤) قال في الشامل : وإذا بذل الأسير الجزية حرم قتله وتخير الإمام فيما عدا القتل ، وصححه الرافعي في باب الجزية (انظر مغني المحتاج : ٤ صـ ٢٢٨) .

العراق ، وهو لا يخفى : فعل صحابي لا حجة فيه عند جمهور العلماء ؛ لأن الصحابي مجتهد فيما يذهب إليه ، والمجتهد أيا كان يجوز عليه الخطأ . وعلى هذا فلا يجب على التابعي المجتهد ولا من بعده أن يعمل بمذهبه[1] .

وأما القول بوجوب قبول الجزية من الأسري : فهو مناقض لما ثبت في السنة من تخييره بين أحد أمور كما سبـق . بقي القول بالجواز وهو أقرب إلى المنطق إذ فيه التوفيق بين القول بتخيير الإمام في أن يصنع بالأسرى ما يحقق المصلحة وبين إمكان التمهيد لقبول الإسلام بمخالطة أهله في ظل عقد الذمة ، وفيه الإحسان إلى الاسرى بإطلاق سراحهم . وهذا أدعى لتحقيق مقصد الدعوة الإسلامية عند أولئك الذين يلحظ منهم ولي الأمر الأنفة من التبعة لحكومات دار الحرب مع رغبتهم في الاحتفاظ بدينهـم .

والخلاصة أن ولي الأمر مخير في الأسرى بأحد أمرين : المن أو الفداء ، وله قبول الجزية ممن يبذلها ، لان الامرين السابقـين نص عليهما القرآن صراحة : « فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها[2] » وهي آية محكمة لا نسخ فيها كما حققنا ، إذ أن ذلك كان هو التشريـع الدائم حينا عز الإسلام ، فلم يخير النبي ﷺ ومن بعده من الخلفاء إلا بين أمرين لا ثالث لهما : وهما المن والفداء ، وهذا مفهوم من كلمة «وإما» كما يقرر ذلك علماء اللغة ، فليس في ظاهر الآية قتـل ولا استرقاق . ولذلك قال ابن عمر للحجاج حينما دفع إليه أسير ليقتله : « ليس بهـذا

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي : ٤ ص ٢٠١ ، ٢٠٩ ، مختصر ابن الحاجب : ص ٤٥٧ ، قارن المدخل للفقه الاسلامي : ص ٢٤١ حيث اعتبر قـول الصحابي حجة عند الجمهور . والذي نقوله هنا مجرد مناقشة ، وإن كان رأي هذا الفريق موافقاً لرأينا في ترجيح القول بالجواز كما سيأتي .

(٢) سورة محمد : ٤

أمرنا ، إنما قال الله تعالى : « فإما منا بعد وإما فداء » ، وبعث عبد الله بن عامر (١) إلى ابن عمر بأسير ليقتله ، فقال : أما والله مصروراً فلا أقتله . فقال : يعني بعدما شددتموه وأسرتموه فلا أقتله .

ويؤيدنا في ذلك : ما قال عطاء والحسن البصري وحماد بن سلمة (٢) ومجاهد ومحمد بن سيرين : لاتقتل الاسرى وإنما يمن على الاسير أويفادى به كما صنع رسول الله ﷺ بأسارى بدر (٣) .

وإذن فلا يجوز قتل الأسير في رأينا إلا لضرورة . أما الرق : فإنه ولله الحمد قد ألغي من العالم ، وإلغاؤه يتفق مع روح الإسلام ، بل إنه يتفق مع أصل إقراره ومشروعيته فإن الرق كما عرفنا لم يقره الاسلام في الواقع إلا معاملة بالمثل .

إسلام الاسير :

هذا .. ويلاحظ أن حكم مصير الأسرى والسبي كما قرره فقهاؤنا مفروض في حالة عدم اعتناق الاسير للاسلام . فإذا أسلم أحد من السبي من النساء أو الصبيان فإنه لايجوز رده إلى بلاد الحرب منعاً للفتنة في

(١) هو عبد الله بن عامر بن كريز بن ربيعة الاموي ، أمير ، فاتح ولد بمكة ، وولي البصرة في أيام عثمان ، قال الإمام علي : ابن عامر سيد فتيان قريش ، توفي سنة ٥٩هـ .

(٢) هو حماد بن سلمة بن دينار البصري الربعي بالولاء ، أبو سلمة ، مفتي البصرة وأحد رجال الحديث ، ومن النحاة ، كان حافظاً ثقة مأموناً ، له تآليف توفي سنة ١٦٧ هـ (راجع حلية الأولياء للأصبهاني : ٦ ص ٢٤٩ والأعلام للزركلي) .

(٣) راجع في ذلك في ذلك نيل الاوطار : ٧ ص ٣٠٦ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٤٨ ، الأموال : ص ١٢١ ، اختلاف الفقهاء ، شخت : ص ١٤٥ ، تفسير الجصاص : ٣ ص ٣٩١ ، حلية العلماء : ص ٤٤٩ .

الدين ، أو الاعتداء على شرف مسلمة مثلا لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنو إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن ، فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن »[١] ، وهذا حكم متفق عليه بين الائمة [٢] .

وإن أسلم الاسير المكلف عصم الإسلام دمه فيحرم قتله عند جميع العلماء لقوله ﷺ — فيما رواه البخاري ومسلم — عن أبي هريرة رضي الله عنه : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » . ويبقى للامام الخيار في باقي خصال التخيير السابقة من منّ وإرقاق وفداء لانه سقط القتل بالإسلام ، فبقي باقي الخصال على ما كانت عليه ، لأنه أصبح فيئاً للمسلمين.

وعند الحنابلة وأبي عبيد : يصير رقيقاً بنفس الإسلام ويزول التخيير السابق[٣]. وبهذا يظهر أن اعتناق الإسلام عند العلماء لاينافي الرق جزاء على الكفر الاصلي ، وقد وجد بعد انعقاد سبب الملك وهو الاستيلاء على الحربي .

---

(١) الممتحنة : ١٠

(٢) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الاخبار : ص ٢٣٦ ، المبسوط : ١٠ ص ٦٧ ، المغني : ٨ ص ٤٨٢ ، كشاف القناع : ٣ ص ٤٥ ، حلية العلماء : ص ٤٥٠ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٤١ .

(٣) راجع فيما سبق شرح السير الكبير : ٢ ص ٢٦٣ ، ٢٨٥ ، المبسوط : ١٠ ص ٦٤ ، البحر الرائق : ٥ ص ٨٢ ، لباب اللباب : ص ٧٠ ، الأم : ٤ ص ١٥٩ ، ١٦٩ ، ٢٠١ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٨ ، المغني : ٨ ص ٣٧٤ ، المحرر : ٢ ص ١٧٢ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٥ وما بعدها ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ ، ٢٢٢ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٨ ، اختلاف الفقهاء للطبري : ص ١٤٦ ، الأموال : ١٣٦ .

ويجوز المفاداة بالأسير المسلم فإن النبي ﷺ فدى المقيلي الذي أسلم برجلين من المسلمين (١) . ونحن نرى أن الاسلام يعصم من القتل والرق كليهما ، إذ في ذلك مغزى الجهاد الحقيقي ، وهو الوصول إلى اعتناق العقيدة سواء قبل الفتح أم بعد ذلك ، وهل يقبل إنسان الاسلام إذا علم انه سيصبح رقيقاً ؟! لاسيما وقد قرر الفقهاء أن الإسلام يمنع إنشاء الرق إلا رقاً ثبت حكماً بأن كان الولد في بطن الأم (راجع البدائع : ٧ص١٠٥).

ولذلك قال علماؤنا : فإن أسلم الحربيون قبل الاسر عصموا دماءهم وأموالهم ولم يسترقوا ، وإنما يصبحون أحراراً لأنه إسلام قبل انعقاد سبب الملك . وبمجرد دخول العدو المحارب دار الاسلام أمان له من السبي عند مالك والشافعي واحمد (٢) .

والمعروف أن القانون الدولي لا يرتب على العقيدة عند الاسرى اي أثر ، وذلك امر طبيعي فإن القانون الدولي ينطبق على مختلف الامم على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم . اما الاسلام فهو دين من أوليات خصائصه نشر الدعوة وترتيب مختلف الآثار الممكنة عليه .

المطلب السادس — الاستئسار :

الاستئسار : تسليم الجندي نفسه للأسر كما إذا طوق الجنود من قبل العدو وعلموا ألا طاقة لهم به ولا نجاة لهم إلا بالأسر . فهل لهم الدفاع عن أنفسهم حتى الموت أو تسليم أنفسهم للعدو ؟

القاعدة العامة : أنه لا يجوز الاستسلام لكافر ، ولكن يجيز الإسلام لمثل هؤلاء الجنود في تلك الحالة إما أن يدافعوا عن أنفسهم حتى الموت،

---

(١) نيل الاوطار : ٧ ص ٣٠٧ .

(٢) رحمة الامة بهامش الميزان : ٢ ص ١٦٥ .

وإما أن يسلموا أنفسهم للعدو إذا لم يمكنهم الهرب بشرط أن يعلموا أنهم بعد الأسر لا يقتلون .

وعلى ذلك نص الفقهاء . فقال الشافعية : إن جوز المكلف الأسر والقتل فله أن يدفع عن نفسه وأن يستسلم ، لأن المكافحة حينئذ استعجال للقتل، والأسر يحتمل الخلاص ، هذا إن علم أنه إن امتنع من الاستسلام قتل ، وإلا امتنع عليه الاستسلام[١].

وقال الحنابلة : « وإذا خشي المسلم الأسر فالأولى له أن يقاتل حتى يقتل، ولا يسلم نفسه للأسر ، لأنه يفوز بثواب الدرجة الرفيعة ويسلم من تحكم الكفار عليه بالتعذيب والاستخدام والفتنة . وإن استأسر جاز »[٢].

وقال المالكية : حمْلُ رجل أحاط به العدو على جيشه خوف الأسر خفيف . وقال ابن رشد : وله أن يستأسر اتفاقاً[٣] . وعن الحسن قال : لا بأس أن يستأسر الرجل إذا خاف أن يغلب[٤] .

والدليل على جواز الاستئسار عموماً .. قصة يوم الرَّجيع سنة ثلاث من الهجرة / ٦٢٥ م — فيما رواه أحمد والبخاري وأبو داود — : وهي أنه قدم على رسول الله ﷺ بعد أحد رهط من عضل والقارة (من الهُون بن خزيمة بن مدركة) فقالوا : يا رسول الله ، إن فينا إسلاماً ،

(١) انظر الوسيط : ٧ ق ١٤١ ، مغني المحتاج : ٤ص٢١٩ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٢٧ .
(٢) المغني : ٨ ص ٤٨٥ ، كشاف القناع : ص ٣٦ .
(٣) التاج والاكليل للمواق : ٣ ص ٣٥٧ .
(٢) العيني شرح البخارى : ١٤ ص ٢٩٤ .

فابعث معنا نفراً من أصحابك يفقهوننا في الدين ، ويقرئوننا القرآن ، ويعلموننا شرائع الإسلام — وكان محمد ﷺ يبعث من أصحابه كلما دعي إلى ذلك ليؤدوا هذه المهمة السامية ، وليدعوا الناس إلى الهدى ودين الحق — لذلك بعث عشرة من كبار أصحابه وقيل : ستة ، والأول هو الأصح كما روى البخـاري . وهم ستة من المهاجرين وأربعة من الأنصار ، من بينهم مرثد بن أبي مرثد الغنوي[١] وخالد بن البكير الليثي[٢] وعاصم بن ثابت[٣] بن أبي الأفلح ، وخُبيب بن عدي[٤] ، وزيد بن الدَّثِنَة بن معـاوية[٥] ، وعبد الله بن طـــارق[٦] . وأمَّر رسول الله ﷺ على القوم عاصم بن ثابت الأنصاري ، وقيل مرثد بن أبي مرثد الغنوي ، فلما كانوا جميعـاً على ماء لهذيل بالحجـاز بناحية تدعى الرَّجيع على صدور الهَدْأة (موضع

(١) هو مرثد بن كناز بن الحصين بن يربوع الغنوي ، صحابي ابن صحابي ، من أمراء السرايا ، شهد يوم بدر وأحداً ، استشهد يوم الرجيع سنة (٤ هـ) .

(٢) هو خالد بن البكير بن عبد ياليل بن ناشب ، حليف بني عدي بن كعب ، مشهور من السابقين وشهد بدرا . استشهد يوم الرجيع وهو ابن ٣٤ سنة .

(٣) هو عاصم بن ثابت بن أبي الأفلح ، قيس بن عصمة الأنصاري الأوسي ، صحابي ، من السابقين الأولين من الأنصار ، استشهد يوم الرجيع سنة (٤ هـ)

(٤) هو خبيب بن عدي بن مالك بن عامر ، شهد بدرا واستشهد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، قال حين قتله :

ولست أبالي حين أقتل مسلماً على أي جنب كان في الله مصرعي

وقد ابتلعته الأرض بعد قتله فسمي بليع الأرض .

(٥) هو زيد بن الدثنة بن معاوية بن عبيد بن عامر بن بياضة الأنصاري شهد بدر وأحداً وأسر يوم الرجيـع فبيع بمكة من صفوان بن أمية فقتله وذلك سنة ٤ هـ .

(٦) هو عبد الله بن طارق بن عمرو بن مالك البلوي ، حليف بني ظفر من الانصار ، ذكر في أهل بدر .

بين عُسْفان ومكة) غدروا بهم واستصرخوا عليهم هذيلاً . فلم يَرُعْ المسلمين العشرة — وهم في رحالهم — إلا الرجال بأيديهم السيوف قد غشوهم ، فأخذوا أسيافهم ليقاتلوا فقالت هذيل لهم : إنا والله ما نريد قتلكم ، ولكنا نريد أن نصيب بكم شيئاً من أهل مكة ، ولكم عهد الله وميثاقه أن لا نقتلكم .

ونظر المسلمون بعضهم إلى بعض وقد أدركوا أن الذهاب بهم إلى مكة فرادى إنما هو المذلة والهوان وما هو شر من القتل ، فأبوا ما وعدت هذيل ، وانبروا لقتالها وهم يعلمون أنهم في قلة عددهم لا يطيقونه . قال عاصم أمير السرية : أما أنا فوالله لا أنزل اليوم في ذمة كافر ، اللهم خبر عنا نبيك فرموهم بالنبل ، فقتلوا عاصماً في سبعة ، ولان الثلاثة الباقون(١) ورقّوا ، ورغبوا في الحياة ، فأعطوا بأيديهم ونزلوا على العهد والميثاق ، فأسروهم (مخالفين بذلك شروط العهد) ، ثم خرجوا إلى مكة ، ليبيعوهم بها ، حتى إذا كانوا بالظَّهران (وادٍ قرب مكة) انتزع عبد الله بن طارق يده من غُلّ الأسر (لما رأى تأبطهم لسلاحهم) ثم أخذ سيفه فاستأخر عنه القوم وطفقوا يرجمونه بالحجارة حتى قتلوه ، أما الأسيران الآخران فقدمت بهما هذيل مكة وباعتهما من أهلها(٢) اهـ . هذا الحديث متفق عليه بين البخاري ومسلم . وقد استدل به المحدثون على أنه يجوز لمن لم يقدر على المدافعة ولا أمكنه الهرب أن يستأسر بدليل صنيع الثلاثة الذين نزلوا

---

(١) وهم زيد بن الدثنة وخبيب بن عدي وعبد الله بن طارق .

(٢) فتح الباري : ٦ ص ١٢٤ ، ٧ ص ٢٤٧ ، العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٩٠ القسطلاني : ٥ ص ١٥٨ ، ١٧١ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٦٩ مجمع الزوائد : ٦ ص ١٩٩ سيره ابن هشام : ٢ ص ١٦٩ .

على عهد وميثاق هذيل . ووجه الاستدلال بذلك أنه لم ينقل أن النبي ﷺ أنكر ما وقع من الثلاثة المذكورين من الدخول تحت أسر الكفار ، ولم ينكر ما وقع من السبعة المقتولين لإصرارهم على الامتناع من الأسر . ولو كان ما وقع من إحدى الطائفتين غير جائز لأخبر ﷺ أصحابه بعدم جوازه ، فمن قتل أخذ بالعزيمة ، ومن استأسر أخذ بالرخصة ، وكلهم محمود غير مذموم ولا ملوم . فدل ذلك على جواز الدفاع حتى الموت أو طلب اعتبارهم أسرى حرب .

وهذه نظرة إسلامية فيها غاية الاعتدال والاتزان من أجل المحافظة على النفوس ورعاية مقتضيات قانون الحرب والجهاد .

ولا نجد في القانون الدولي نصاً يعالج مشكلة الاستئسار ، ولعل الفقهاء الدوليين يهتدون بما تقرره الشريعة الإسلامية التي تعالج القضايا العامة بشيء محسوس من التعقل والتدبر والبعد عن الطيش .

المطلب السابع ـــ آداب الأسير وواجباته :

حددت اتفاقية جنيف سنة ١٩٢٩ الخاصة بأسرى الحرب المعلومات التي يمكن أن تطلب من الأسير وهي لا تزيد عن أن يدلي باسمه ورتبته العسكرية ورقم تحقيق شخصيته في الجيش ، وليس للعدو أن يستجوب الأسير بالقوة أو أن يحاول الحصول على معلومات تفيده .

ورغم أن اتفاقية جنيف تحرم صراحة تشغيل الأسرى فإن العرف الدولي يجيز أن يسند إلى الضباط أعمال إذا رغبوا في ذلك لقاء أجر معين . ويجوز تشغيل الجنود بأعمال ملائمة لأجسامهم ، ولكن لا يجوز

إجبارهم على القيام بأعمال ذات صفة عسكرية أو أعمال خطرة أو غير صحية أو مهينة بالكرامة .

ويجوز للأسير أن يهرب من مكان الأسر وينتهي بذلك أسره ويعتبر هروبه مجرد إخلال بالنظام ، ولا يمكن محاسبة الأسير على هربه السابق إذا وقع في الأسر مرة أخرى(١) .

أما في الإسلام فلا مانع أن يخبر الأسير عن اسمه وطبيعة عمله في الجيش الإسلامي ، إلا أنه يحظر عليه إباحة الأسرار الحربية أو إرشادهم إلى المناطق العسكرية . قال الأوزاعي وسفيان الثوري : لا رخصة للأسير في أن يدل على عورة وإن قتل(٢) .

والأسيرة المسلمة إذا راودوها على نفسها عليها أن تمتنع عن ذلك ، وتصبر على الضرب والتعذيب إلا إن أكرهت على ذلك وأصبحت حياتها في خطر(٣) .

وإذا أكره المسلم الأسير على الكفر بتهديده بالقتل فله مجاملتهم باللسان مع ثباته على العقيدة في قلبه ، والحرج مرفوع عنه لقوله تعالى : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان »(٤).

---

(١) انظر أوبنهايم ــ لوترباخت : ٢ ص ٣٠٧ ، ويزلي : ص ٦٣٨ ــ ٦٤٠ ، قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنينة : ص ٢٧٨ ــ ٢٨٢ . أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٨٠ ، رسالة « جرائم الحرب والعقاب عليها » للدكتور خميس : ص ١٨٧ ــ ١٨٨ .

(٢) اختلاف الفقهاء للطبري : ص ١٩٧ .

(٣) المرجع السابق : ص ١٩٦ .

(٤) النحل : ١٠٦ انظر الاشباه والنظائر للسيوطي : ص ٤٧ ، أصول البزدوي : ٢ ص ٦٣٦ . التلويح على التوضيح : ٢ ص ٢٠١ ، القواعد لابن رجب : ص ٣٢٣ ، الأم : ٤ ص ١٩٨ .

ويجوز تشغيل الأسرى المسلمين لقاء أجر . وليس المسلم أن يخون صاحب العمل ، وإنما يتقنه كالمعتاد ، وجواز ذلك مبني في رأينا على قاعدة: «الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم»(١). ولم يحرم إلا الاشتراك معهم في قتال المسلمين ، وأما تشغيلهم فليس فيه أمر بمحرم ولا إعانة على باطل ، لانهم واقعون تحت سلطة آسريهم ، وقد أجيز لهم الاشتراك في دفع العدوان عن الآسرين عند الضرورة أو لمصلحة كاطلاق سراحهم ، ولكن يكره الاشتغال بما يقويهم على القتال(٢) . ولذا قالوا : لو وكلوا الاسير ببيع شيء لهم بدارنا باعه ورد ثمنه إليهم(٣) .

وعند بعض الفقهاء كالثوري والاوزاعي : يجوز للأسرى المسلمين أن يقاتلوا مع عدوهم عدواً آخر(٤) ، وعند أغلب العلماء : لايجوز لهم ذلك(٥). قال الإمام مالك في هذا الشأن : « لاينبغي لمسلم أن يهريق دمه إلا في حق ولا يهريق دماً إلا بحق »(٦) . وهذا يتفق مع القانون الدولي حيث لم يجز إجبار الاسرى على القيام بأعمال ذات صفة عسكرية .

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي : ص ٣٤ ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي : ٦ ص ٣ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٣٧ ، بحث الإباحة للاستاذ محمد سلام مدكور في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٢ العدد الاول : ص ١٤٤ .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ٣ ص ٢٧٣ ، الأم : ٤ ص ١٨٨ ، الحطاب : ٣ ص ٣٥٤ ، الدسوقي : ٢ ص ١٦٥ ، المغني : ٨ ص ٤٨٣ ، اختلاف الفقهاء : ص ١٨٧ .

(٣) أسنى المطالب : ٢ ق ٧ ب من باب الجهاد .

(٤) التاج والاكليل للمواق : ٣ ص ٣٨٩ .

(٥) شرح السير الكبير : ٣ ص ٢٤١ – ٢٤٣ ، المدونة : ٣ ص ٣١ ، الأم : ٤ ص ١٥٩ ، كشاف القناع : ٣ ص ١١٠ ، مخطوط الاقناع : ق ٩٦ ب .

(٦) اختلاف الفقهاء : ص ١٩٤ وما بعدها .

أما اشتراك الاسير المسلم في حرب ضد المسلمين فيحرم ذلك عند العلماء قولاً واحداً[١] إذا كان الامر باختيار الاسير . وقد أجمع العلماء على أن الأسير من المسلمين إذا كان في أيدي العدو وقدر أن يتخلص منهم فله أن يتخلص منهم ويهرب بأي وسيلة ، حتى ولو أدى الامر إلى قتل بعض الاعداء أو كسر القيود والاغلال أو أخذ بعض الاموال ، إذ أن الهرب أمر طبيعي ومنعه مصادرة لحرية الإنسان . فإن أخذوا منه الامان والعهد على عدم الهرب أو على عدم قتل أحد فعليه عند الجمهور أن يفي بعهده ، لأن الرسول عليه الصلاة والسلام يقول — فيما رواه الحاكم في المستدرك — عن أنس وعائشة : « المسلمون عند شروطهم ما وافق الحق من ذلك[٢]» . وعند المالكية: يجوز له الهرب بنفسه فقط لحرمة المقام بدار الحرب[٣].

وفي رأينا أنه يجب الوفاء بالعهد في أي مكان إذا صدر من الاسير لانه أصل من أصول الإسـلام[٤] . قال الله تعـالى : « وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم »[٥] . والهجرة مطلوبة إذا خاف المسلم الفتنة في الدين ، أو كان لا يتمكن من إقامة شعائر الإسلام ، فيجوز حينئذ للأسير أن يهرب لهذا الغرض عند صدور العهد ، أما في حالة عدم وجود العهد فالهرب حق معترف به للأسير حتى في القانون الدولي .

---

(١) الأم : ٤ ص ١٩٨ .

(٢) شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٢٠ ومابعدها ،اختلاف الفقهاء : ص ١٨٦ ومابعدها، الجامع الصغير : ٢ ص ١٧٢ .

(٣) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٦٥ ، الحطاب : ٣ ص ٣٥٤ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٥ ب .

(٤) وذلك إبقاء على المصلحة العامة التي تقوم على أساس الثقـة المتبادلة ، والضرر الذى يصيب الاسير من البقاء ثم ضرر خاص به لايعدو ، وهو ابتلاء يثاب عليه ولا يعجزه القيـام بواجباته الدينية ، أما الضرر الذى يلحق الجماعة من نكث العهود فهو ضرر بالغ لايستدرك .

(٥) النحل : ٩١

المطلب الثامن ـــ فك الأسرى :

إذا وقع أسير مسلم أو ذمي في يد العدو فيجب على المسلمين ممثلين في ولاة أمورهم أن يبذلوا كل مجهود لتخليص أسيرهم إما بالقتال ، فإن عجز المسلمون عن القتال وجب عليهم الفداء بالمال ، فيجب على الأسير الغني فداء نفسه وعلى الإمام فداء الفقير من بيت المال ، فما نقص ولم يجد مالاً في بيت المال تعين في جميع أموال المسلمين ولو أوتي عليها . ومن تعابيرهم: «امرأة سبيت بالمشرق وجب على أهل المغرب تخليصها من الأسر ما لم تدخل دار الحرب»[١] ، لأن دار الإسلام كمكان واحد . أخرج ابن أبي شيبة[٢] وابن راهويه عن ابن عباس قال :

قال لي عمر حين طعن : اعلم أن كل أسير كان في أيدي المشركين من المسلمين ففكاكه من بيت مال المسلمين[٣] .

هذه الأحكام متفق عليها بين أئمة المذاهب من حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة وإباضية وشيعة[٤] . قال الكمال بن الهمام : إن إنقاذ الأسير واجب

---

(١) الفتاوى البزازية : ٦ ص ٣٠٨ ، فتاوى الولوالجي : ٢ ق ٢٧٦ ب .

(٢) هو الإمام أبو بكر عبد الله بن محمد ابن القاضي أبي شيبة الحافظ المتوفى سنة (٢٣٥ هـ) وله كتاب كبير يسمى « المسند » .

(٣) منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣١٣ .

(٤) شرح السير الكبير : ٣ ص ٣٣ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٢ ، تبيين الحقائق : ٣ ص ٢٤٩ ، فتح العلي : ١ ص ٣٣٢ ، العقد المنظم للحكام : ٣ ص ١٨٥ ، المنتقى : ٣ ص ١٨٧ الروضة : ٨ ق ١٠٢ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢١٢ ، ٢٢٠ ، ٢٦١ ، المغني : ٨ ص ٤٤٤ ، ٤٤٥ تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٠٤ ، شرح النيل : ١٠ ص ٣٩٤ .

على الكل من أهل المشرق والمغرب . ومقتضى ما في الذخيرة : أنه يجب تخليصها ما لم تدخل حصونهم[١] .

وقال ابن عرفة من المالكية : استنقاذ الأساري بالقتال واجب فكيف بالمال ، زاد اللخمي : ولو بجميع أموال المسلمين . قال ابن رشد «واجب على الإمام أن يفتك" أسرى المسلمين من بيت مالهم ، فما قصر عنه بيت المال تعين على جميع المسلمين في أموالهم على مقاديرها ، ويكون هو كأحدهم إن كان له مال ... »[٢] .

ورغم اعتبار الفقهاء أن فك الأسرى من فروض الكفاية ، فالشافعية أوجبوا بصفة أصيلة على الموسرين فك أسرى المسلمين أو الذميين من مالهم ، ولم يوجبوه على الإمام وحده . وقالوا أيضاً : إذا لم يمكن تخليص الأسير إذا لم نرجوه فلا يتعين الجهاد بل ينتظر للضرورة[٣]. وهي نظرة سليمة في وقت كانت مشاركة المسلمين في القضايا العامة مشاركة فعالة ولكل زمان حكمه . قال أبو عبيد : « فأما المسلمون فإن ذراريهم ونساءهم مثل رجالهم في الفداء ، يحق على الإمام والمسلمين فكاكهم واستنقاذهم من أيدي المشركين بكل وجه وجدوا إليه سبيلاً ، إن كان ذلك برجال أو مال ، وهو شرط رسول الله ﷺ على المهاجرين والأنصار[٤].

وفي زمننا هذا تخصص بنود معينة للنفقات العامة في كل ميزانية من ميزانيات الدول بشكل أدق وأحكم مما كان عليه الأمر في الماضي ، وتحصل الحكومات على النفقات السنوية عن طريق الضرائب ، فإن ظهر طارىء لجأت إلى فرض ضرائب جديدة مباشرة أو غير مباشرة على القادرين من

---

(١) راجع مخطوط طوالع الانوار السندي : ٨ ق ١٧ ، ٦٩ .

(٢) التاج والاكليل للمواق : ٣ ص ٣٨٧ ، منح الجليل : ١ ص ٧١١ ، ٧٦٧ .

(٣) المهذب : ص ٢٦٠ ، نهاية المحتاج : ٦ ص ٢٠٢ .

(٤) الأموال لأبي عبيد : ص ١٢٤ .

المواطنين ، وتكون النتيجة أن الشعب هو الذي تحمل أعباء مسؤولية الدولة ومنها مايلزم لفك الأسرى ، وهذا معنى قول الفقهاء : إن فك الأسرى من مسلمين وذميين واجب كفائي على المسلمين .

والدليل على وجوب فك الأسرى بصفة عامة مايلي :

أولاً — عن ابن شهاب الزهري أن رسول الله ﷺ كتب بهذا الكتاب : « هذا كتاب من محمد النبي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين ، من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم ، فحل معهم وجاهد معهم أنهم : أمة واحدة دون الناس ، المهاجرون من قريش على ربعاتهم[١] ، يتعاقلون بينهم معاقلهم الأولى ، وهم يفكون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين[٢] » .

ثانياً — أخرج البخاري عن أبي موسى الأشعري[٣] أن رسول الله ﷺ قال : فكوا العاني (أي الأسير) ، وأطعموا الجائع ، وعودوا المريض[٤] . وفي صحيفة علي رضي الله عنه التي احتفظ بها مكتوبة عن الرسول ﷺ : « العقل وفكاك الأسير وألا يقتل مسلم بكافر » رواه البخاري وأخرجه أحمد وابو داود والنسائي من وجه آخر عن علي[٥]. ولذا ترجم البخاري وشراحه : « باب وجوب فكاك الأسير من أيدي العدو بمال او بغير مال » .

---

(١) يقال : القوم على رباعتهم ورباعهم : أي على استقامتهم . يريد أنهم على أمرهم الذي كانوا عليه .

(٢) سيرة ابن هشام : ١ ص ٥٠١ .

(٣) هو عبد الله بن قيس بن سليم بن حرب ، أبو موسى ، من قحطان ، صحابي ، من الشجعان الولاة الفاتحين . وأحد الحكمين اللذين رضي بهما علي ومعاوية بعد حرب صفين توفي سنة (٨٧ هـ) .

(٤) القسطلاني: ٥ ص ١٦٠ ، فتح الباري : ٦ص ١٢٥، سنن البيهقي : ٩ ص ٢٢٦ .

(٥) العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٩٥ ، القسطلاني : ٥ ص ١٦١ .

ثالثاً — عن حبان بن جبلة(١) أن رسول الله ﷺ قال: إن على المسلمين في فيئهم أن يفادوا أسيرهم ويؤدوا عن غارمهم(٢).

هذه أوامر من الرسول ﷺ بفك الأسرى وهي تدل على الوجوب، لان الاصل في الامر أنه حقيقة في الوجوب مجاز في غيره، فلا يخرج عن الحقيقة إلا بقرينة تصرفه عن الوجوب الذي هو الاصل فيه(٣).

والدليل على أنه يجب فك الذمي الاسير عند عامة أهل العلم: هو أن أسره كان بسبب الحرب عن الدولة بكاملها، وقد استمان به الإمام فلا يصح أن يترك بدون المحافظة على حقه في الحرية والحياة. يروى أن قازان ملك التتار وقائدهم عند إغارتهم على دمشق في آخر القرن السابع الهجري وأول الثامن، قد أسر من المسلمين بالشام عدداً كبيراً، ومعهم بعض أهل الذمة من اليهود والنصارى، فذهب ابن تيمية مع بعض العلماء ليفك إسار هؤلاء الاسرى، فأجابه قازان في أسرى المسلمين ولم يجبه في أسرى اليهود والنصارى، ولكن ابن تيمية لم يتركه حتى فك أسرى الذميين كما فك أسرى المسلمين، وكان يقول له: «لهم مالنا وعليهم ماعلينا» وذلك حكم الإسلام(٤).

والمعروف بين الدول الحاضرة أن الدولة هي التي تقوم بفك أسراها وهي ملتزمة بذلك دون أي شك أو تردد.

هذا ما أتيح لنا بحثه في أسرى الحرب في ضوء النظامين الإسلامي والدولي.

---

(١) هو حبان بن أبي جبلة القرشي مولاهم المصري، روى عن عمرو بن العاص والعبادلة إلا ابن الزبير، بعثه عمر مع جماعة من أهل مصر ليفقهوا أهلها، يقال: إنه توفي بافريقية سنة (١٢٢ هـ).

(٢) المغني: ٨ ص ٤٤٥.

(٣) شرح الإسنوي: ٢ ص ٢٠. ومن العجب قول الشافعية باستحباب فكاك الأسير في غير حالة التعذيب مع وجود هذه الأدلة.

(٤) شرح السير الكبير، طبعة الجامعة: ١ ص ١٠٨.

المبحث الثاني

معاملة الجرحى والمرضى والقتلى

المطلب الأول – معاملة الجرحى والمرضى

تنظيم المجتمع الدولي الحاضر تنظيم حديث ينطبع بطابع التعاون المشترك بين الدول ، ويفترض المعاملة الإنسانية الرحيمة في ميدان الحروب، دون أن نجد صدى لذلك إلا في بعض الأحيان وفي ظاهر الأمور ، وذلك حيث تكون المصلحة الحربية في جانب فريق وبعد تيقنه من الظفر والانتصار ، فيحاول أن يضفي على بعض أعماله وتصرفاته شيئاً من الإنسانية والرحمة والرفق والإحسان .

ومن هذا القبيل : عناية الدول الحديثة بشأن المرضى والجرحى في ساحة الحرب منذ عام ١٨٦٣ م . فإن الإنسانية تقضي على كل الدول المحاربة بأن تعنى بجرحى ومرضى العدو الذين يقعون في أيديها عنايتها بجرحاها ومرضاها الذين يصابون في الميدان . واتفاقيات جنيف عام ١٨٦٤ وعام ١٩٢٩ م ، ١٩٤٩ م هي التي تنظم واجبات الدول المحاربة نحو جرحى ومرضى الحرب البرية . وقد تأسست جمعيات دولية للعناية بالجرحى والمرضى مثل جمعية الصليب الأحمر منذ عام ١٩٢١ ، تساعدها في عملها

مؤسسات الصليب الاحمر أو الهلال الاحمر الوطنية التي تخضع لقواعد دولية هامة[١] .

والإسلام دين عملي ، لذا فإن تشريع القتال فيه يقتضي السير بالدفاع والهجوم حتى تنجلي الحرب ، وهل يصح أن يترك الضرب والطعان لخداع عدو ومكره فيتصنع المرض أو يجرح نفسه ، ثم يسدد هدفه إلى صدور المسلمين ؟ لا ، فإن الحرب خدعة ، والعدو بما قارب ليتغفل .

فإذا اطمأن المسلمون إلى الظفر والنصر فلا مانع من معاملة جرحى العدو ومرضاه أحسن وأرفق معاملة ، فالإسلام دين الرحمة العامة بالعالمين وأدعى ماتتطلبه الرحمة والإنسانيه هي حال المرض والجرح ، وفي حال القتال أيضاً إذا ثبت أن العدو مريض أو جريح ، فيجوز في رأينا علاجه ، لأن الامر بالإحسان إلى الأسارى يتناول علاجهم وقد عرفنا أن الإسلام ينهى عن قتال غير المقاتلة ، والجرحى والمرضى يتحقق فيهم هذا الوصف فلا يجوز قتلهم ولا الإجهاز عليهم في رأينا [٢] قال الامام الشافعي : لو جاز أن يعاب قتل من عدا الرهبان لمعنى أنهم لايقاتلون لم يقتل الأسير ولا الجريح المثبت » [٣] ، ولذلك نجد رسول الله ﷺ يقرر — في ضوء هذا التحليل — في فتح مكة — فيما رواه عبد

(١) راجع اوبنهايم : ٢ ص ٢٩١ وما بعدها ، بريجز : ١٠٠٦ وما بعدها ، ١٠٠٩ ، ١٠١٧ ، ويزلي : ص : ٦٣١ ، سامي جنينة : ص ٢٧٣ وما بعدها ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٨١ وما بعدها ، حافظ غانم : ص ٦٠٣ ، رسالة جرائم الحرب والعقاب عليها : ص ١٨٩ .

(٢) وراجع السياسة الشرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٨٩ .

(٣) الأم : ٤ ص ١٥٧ .

الرزاق [١] في الجامع وابن أبي شيبة والبيهقي — : « ألا لا يجهزن على جريح ولا يتبعن مدبر ، ولا يقتلنّ أسير ، ومن أغلق عليه بابه فهو آمن » [٢] . وهذا ليس خاصاً بأهل مكة ، فإن اللفظ عام ، ويتمسك به على عمومه كما ورد .

وإذن لايعارض الاسلام كل ماتقرره الدول من ضرورة المعاملة الرحيمة بالجرحى والمرضى من جنود العدو .

أما جرحى المسلمين ومرضاهم فليس من موضوع بحثنا الكلام في ضرورة معالجتهم والعناية بشأنهم ، فان ذلك أمر مفروغ منه ، فقد كانت تلك مهمة النساء المسلمات في الجهاد . روى أحمد ومسلم وابن ماجه عن أم عطية الانصارية [٣] قالت : غزوت مع رسول الله ﷺ سبع غزوات ، أخلفهم في رحالهم ، فأصنع لهم الطعام وأداوي الجرحى ، وأقوم على المرضى [٤] . وروى أحمد والبخاري عن الربيع بنت معوذ [٥] قالت : كنا نغزو مع رسول الله ﷺ فنخدم القوم ، ونسقيهم الماء ، ونرد الجرحى والقتلى إلى المدينة [٦] .

(١) هو عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري ، مولاهم ، أبو بكر الصنعاني ، من حفاظ الحديث الثقات ، من أهل صنعاء ، له الجامع الكبير في الحديث ، قال الذهبي : وهو خزانة علم ، توفي سنة (٢١١ هـ) .

(٢) الأموال : ص ٦٥ منتخب كنز العمال : ٢ ص ٣١٩ .

(٣) هي نسيبة بنت الحارث الأنصارية ، من فواضل نساء الصحابة . كانت تغزو كثيراً مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتمرض المرضى وتداوي الجرحى ، روت عن النبي ٤٠ حديثاً ، توفيت نحو سنة ١٣ هـ .

(٤) شرح مسلم : ١٢ ص ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩٤ ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢٣٩ . انظر جامع الترمذي : ٢ ص ٣٨٨ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٢٦ .

(٥) هي الربيع بنت معوذ بن عفراء ، النجارية الأنصارية صحابية من ذوات الشأن في الإسلام عاشت إلى أيام معاوية وتوفيت نحو سنة (٤٥ هـ) .

(٦) العيني شرح البخاري : ١٤ ص ١٦٨ ، القسطلاني : ٥ ص ٨٢ .

وهكذا كان العرف السائد بين الأمم إلى ما قبيل القرن الحالي، كل دولة تعنى بمرضاها وجرحاها دون أن يكون هناك تنظيم عام لرعاية الجرحى والمرضى من كلا الطرفين المتحاربين.

المطلب الثاني — معاملة القتلى :

المقرر في بعض الاتفاقيات الدولية وفق التعديل الذي أدخل على اتفاقية الصليب الاحمر سنة ١٩٢٩ وسنة ١٩٤٩ أنه يجب على الدول المحاربة نحو القتلى احترام جثثهم ولزوم دفنهم وسرعة تبادل المعلومات عنهم وإيقاف القتال مدة لنقلهم ودفنهم كما يوقف أحياناً لاعانة الجرحى الموجودين في ميدان القتال، فيمتنع على الدول المتحاربة العبث بأشلاء القتلى والتمثيل بهم، وسلب ما يكون معهم من نقود أو حلي أو أشياء أخرى ذات قيمة، وأن تعمل على إعادة هذه الاشياء بقدر المستطاع إلى أسرهم.

ويجب دفن جثث القتلى بعد تقديم المراسم الدينية الواجبة لهم.

ويلزم التحقيق من شخصية الموتى وإرسال المعلومات عنهم إلى دولهم.

ومن واجب القواد المتحاربين إيقاف القتال مدة باتفاق يسمى «كارتيل» في سبيل جمع جثث الموتى.

هذه هي أحكام الاتفاقيات الدولية جملة بشأن معاملة القتلى مع ملاحظة أنها — عند بعض شراح القانون كما أشرنا سابقا — ليست نافذة المفعول على كل الدول (١) ولكن الأصح هو نفاذها بالعرف الدولي. فما هو موقف الاسلام إزاء هذه الاحكام؟

---

(١) راجع أوبنهايم: ٢ ص ٢٩٩ ومابعدها، ٣٢٢؛ ويزلي: ص ٦٣٠ وما بعدها أبو هيف طبعة ١٩٥٩: ص ٦٨٤، ٦٩٤، رسالة جرائم الحرب والعقاب عليها: ص ١٨٩.

أولا — احترام جثث القتلى :

ناحية العقيدة لها دخل كبير عند الفقهاء المسلمين بالنسبة للشخص ، فلا حرمة لحربي بعد موته كما هي حرمة المؤمن ، ولذلك يقف المسلمون بشأن قتلى العدو موقفاً سلبياً ، ويتركون المجال لقومه في أن يأخذوه فيدفنوه ، غير أنه وإن كان فقهاؤنا لايوجبون دفن قتلى العدو ، فإن بعضهم كالشافعي يقول : لا بأس بغسل المسلم قرابته من المشركين ودفنهم (١) .

وقال العلماء : يكره أي يحرم (٢) التعذيب والتمثيل بالقتـلى : وهو القطع والتشويه ، وذلك بعد الظفر . وبعبارة أخرى ، المثلة اصطلاحاً : هي النكال عند القدرة على الكفار (٣).

قال الامام الشافعي رحمه الله : « وإذا أسر المسلمون المشركين فأرادوا قتلهم ، قتلوهم بضرب الأعناق ولم يجاوزوا ذلك إلى أن يمثلوا بقطع يد ولا رجل ولا عضو ولا مفصل ، ولا بقر بطن ، ولا تحريق ، ولا تغريق ولاشيء يعدو ما وصفت ، لأن رسول الله ﷺ نهى عن المثلة ، وقتل من قتل كما وصفت » (٤) .

كذلك كره العلماء نقل رؤوس القتلى من بلادهم إلى بلاد المسلمين(٥) واستدلوا على تحريم المثلة وكراهة نقل الرؤوس بما يأتي :

---

(١) بداية المجتهد : ١ ص ٢١٩ .

(٢) فسرنا الكراهة بالحرمة لأن الفقهاء القدامى كانوا يتحرجون من ذكر العبارات التي فيها قطع بالتحليل أو بالتحريم خروجاً من أن يصيبهم اللوم الشديد من الرسول صلى الله عليه وسلم على من حرم أو أحل برأيه .

(٣) الخرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٣٤ ، المختصر النافع في فقه الإمامية : ص ١١٢.

(٤) الام : ٤ ص ١٦٢ .

(٥) انظر في كل ذلك شرح السير الكبير : ١ ص ٧٨ وما بعدها ، الفتاوى البزازية : ٦ ص ٣١١ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٨٩ ، البدائع : ٧ ص ١٢٠ ، الدسوقي : ٢ ص ١٦٥ بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٢ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٦ ، المهذب : ٢ ص ٢٣٦ ،الحاوي الكبير: ١٩ ق ٧٤ ، ١٣٥ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٤٥٩ ، الاختيارات العلمية : ص ١٨٥ .

١ — عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال : كان رسول الله ﷺ إذا أمّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ، ثم قال : اغزوا باسم الله في سبيل الله ، قاتلوا من كفر بالله ، اغزوا ولا تغلّوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً ... » (الحديث) [١] . وبذلك كان يوصي أبو بكر وعمر ومن تلاهما [٢] .

وقد استدل النووي بذلك على كراهة المثلة مع أن الظاهر حرمتها ، لأن الأصل هو التحريم [٣] . قال الشوكاني : في هذا الحديث دلالة على تحريم المثلة . وذكر الصنعاني المثلة محرمة بالاجماع [٤] .

٢ — روى البيهقي عن سمرة بن جندب قال : كان رسول ﷺ يحثنا على الصدقة وينهانا عن المثلة [٥] .

٣ — روى مسلم عن شداد بن أوس [٦] عن النبي ﷺ قال : «إن الله كتب الاحسان على كل شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذّبح [٧] » .

---

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٧ ، جامع الترمذي : ٢ ص ٤٠١ ، شرح موطأ مالك للسيوطي: ٢ ص ٧ .
(٢) عيون الأخبار لابن قتيبة : ١ ص ١٠٧ .
(٣) شرح الإسنوي : ٢ ص ٥٨
(٤) سبل السلام : ٤ ص ٤٦ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٤٩
(٥) فتح الباري : ٧ ص ٣٦٩ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٦٩
(٦) هو شداد بن أوس بن ثابت الخزرجي الانصاري ، أبو يعلى ، صحابي من الامراء ولاه عمر إمارة حمص ، توفي في القدس سنة ٥٨ هـ .
(٧) سنن البيهقي : ٩ ص ٦٨ . سنن أبي داود : ٣ ص ٥٨ ، نيل الاوطار : ٨ ص ١٤١ .

٤ — والمثلة المروية عند الجماعة في حديث العرنيين (١) منسوخة، فضلا عن أنها كانت قصاصاً ومماثلة بالمثل. قال الزهري — بعد ذكر مجيء نفر من عرينة — : إن رسول الله ﷺ نهى بعد ذلك عن المثلة بالآية التي في سورة المائدة « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ... » الآية وما بعدها. وقال ابن سيرين — بعد ذكر حديث العرنيين — : إن ذلك كان قبل أن تنزل الحدود. وعن سعيد بن جبير — بعد ذكر هذه القصة — قال: فما مثّل رسول الله ﷺ قبل ولا بعد ونهى عن المثلة وقال: لا تمثلوا بشيء (٢). ويلاحظ أن هذه الأقوال افترضت وقوع التمثيل بالعرنيين ونحن لا نسلم بذلك بدليل ما قال الشافعي في حديث أنس في التمثيل بالعرنيين: « وكان علي بن حسين (٣) ينكر حديث أنس في أصحاب اللقاح. أخبرنا ابن أبي يحيى عن جعفر عن أبيه عن علي بن حسين قال: لا والله ماسمل رسول الله ﷺ عيناً ولا زاد أهل اللقاح

(١) راجع صحيح البخاري: ٥ ص ١٣٩، سنن البيهقي: ٩ ص ٦٩، نيل الاوطار: ٧ ص ١٥١. والعرنيون: هم ناس من عكل وعرينة قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم وتكلموا بالاسلام فتضرروا في الإقامة بالمدينة، فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بذود (إبل) وراع وأمرهم أن يخرجوا فليشربوا من أبوالها وألبانها فانطلقوا حتى إذا كانوا بناحية معروفة في المدينة ذات حجارة سود تسمى الحرة كفروا بعد إسلامهم وقتلوا راعي النبي صلى الله عليه وسلم واستاقوا الابل. فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم فأمر بقتلهم فأنزل الله فيهم « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ». (المائدة: ٣٣) قال العلماء: وذلك قبل أن تنزل الحدود ويرد النهي عن المثلة.

(٢) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الاخبار: ص ٢٠٨ — ٢١١، فتح الباري: ٧ ص ٣٦٩.

(٣) هو علي بن الحسين بن حرب الملقب بأبي عبيد، فقيه مجتهد من القضاة، له تصانيف توفي سنة (٣١٩ هـ).

على قطع أيديهم وأرجلهم (١) ، وقال أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : إن التمثيل بالعرنيين وتعطيشهم نقد موجه للخبر ، مضعف له ، ولو كانت الكتب الستة قد روته ، فإن الخبر مع اتفاقها عليه خبر آحاد ، وإذا تعارض خبر الآحاد مع مبادىء الاسلام المقررة الثابتة من عدة طرق عن النبي ﷺ (في النهي عن المثلة والاحسان الى المقتول) ومعنى القرآن موافق لها ، فإنه لا يؤخذ به ، ولا تقبل روايته ، ويكون ذلك طعناً في أسبابه (٢) .

٥ — بعد انتصار المشركين في غزوة أحد انطلقت هند بنت عتبة(٣) زوجة أبي سفيان مع نسوة يمثلن بالقتلى من المسلمين يجدعن الآذان والانوف وجعلت هند لنفسها منها قلائد وأقراطاً . ثم إنها بقرت بطن حمزة(٤) عم الرسول ﷺ ، وجذبت بين يديها كبده وجعلت تلوكه بأسنانها فلا تستطيع أن تسيغها . وبعد أن دفنت قريش قتلاها وعاد المسلمون إلى الميدان لدفن قتلاهم ، وخرج محمد يلتمس عمه حمزة ، فلما رآه قد بقر بطنه ومثل به حزن من أجله أشد الحزن وقال : والله لئن أظهرنا الله عليهم يوماً من الدهر لأمثلن بهم مثلة لم يمثلها أحد من العرب ، وفي رواية : « لأمثلن بسبعين مكانك » ، قال ابن عباس : فأنزل الله

---

(١) الأم : ٤ ص ١٦٢ .

(٢) كتاب « أبو حنيفة » : ص ٢٥٠ .

(٣) هي هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف ، صحابية قرشية ، عالية الشهرة ، وهي أم الخليفة الاموي « معاوية » بن أبي سفيان ، تزوجت أباه بعد مفارقتها لزوجها الاول « الفاكه بن المغيرة » المخزومي وكانت فصيحة جريئة ، صاحبة رأي وحزم ونفس وأنفة ، توفيت سنة ١٤ هـ .

(٤) هو حمزة بن عبد المطلب بن هاشم ، أبو عمارة ، بن قريش عم النبي صلى الله عليه وسلم وأحد صناديد قريش وسادتهم في الجاهلية والاسلام . قال المدائني : أول لواء عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لحمزة . قتل يوم أحد فدفنه المسلمون في المدينة سنة (٣ هـ) .

عز وجل في ذلك « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين . واصبر وما صبرك إلا بالله ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون »[١] ، فعفا رسول الله ﷺ وصبر ونهى عن المثلة[٢] .

٦ — قال ابن اسحاق : إن عمر بن الخطاب قال لرسول الله ﷺ : دعني أنزع ثنية سهيل بن عمرو يدلع لسانه ، فلا يقوم عليك خطيباً في موطن أبداً ؟ فقال رسول الله ﷺ : لا أمثل به فيمثل الله بي وإن كنت نبياً[٣] .

هذه أدلة صحيحة في تحريم المثلة بقتلى العدو ، والتنفير منها ، ولذا فإنه يترجح القول بالتحريم دون مجرد الكراهة . لأن ذلك هو الأصل في النهي ولا يعدل عنه بقرينة تصرفه عن التحريم ولا صارف . قال الزمخشري : « ولا خلاف في تحريم المثلة ، وقد وردت الأخبار بالنهي عنها حتى بالكلب العقور[٤] » . وقد استقصينا هذه الأخبار حتى كادت تبلغ درجة التواتر المعنوي[٥] الذي لا مدفع لحجيته . ومع ذلك فإننا نجد بعض الفقهاء كالحنفية والحنابلة : يجيزون المثلة لمصلحة على سبيل المعاملة بالمثل أو لكبت العدو[٦] . ونحن نقرر تعميم التحريم حتى في مثل هاتين الحالتين بدليل نهي الرسول عن ذلك بعد نزول آيات « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل .. » السابقة ، وكذلك فعل أبي بكر الذي لم يجار الأعداء في صنيعهم كما سيأتي .

(١) النحل : ١٢٦ - ١٢٧
(٢) تفسير الكشاف : ٢ صـ ٢٢٢ .
(٣) البداية والنهاية : ٣ ص ٣١٠ .
(٤) تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٢٢ ، سبل السلام : ٤ صـ ٤٦ ، شرح السير الكبير : ١ ص ٧٨ ، المبسوط : ١٠ ص ٥ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٧ .
(٥) انظر الروض النضير : ٤ ص ٢٩٩ .
(٦) شرح السير الكبير : ١ صـ ٧٨ المبسوط : ١٠ ص ٢٢ ، المغني : ٨ ص ٤٩٤ .

أما بالنسبة لحمل الرءوس فقد قال الزهري : لم يحمل إلى النبي ﷺ رأس قط ، وحمل إلى أبي بكر رأس فأنكره ، وأول من حملت إليه الرءوس عبد الله بن الزبير[١] . يوضحه ما روى البيهقي وعبد الرزاق في الجامع عن عقبة بن عامر[٢] أن شرحبيل بن حسنة وعمرو بن العاص بعثا بريداً إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه برأس يناق البطريق . فقال : أتحملون الجيف إلى مدينة رسول الله ﷺ ؟ قلت : يا خليفة رسول الله : إنهم يفعلون بنا هكذا ، قال : لا تحملوا إلينا منهم شيئاً[٣] .

وأما ما روي من حمل رأس أبي جهل[٤] ، فقد تكلم العلماء في ثبوت ذلك . والراجح أنه لم يثبت . قال البيهقي : إن أبا بكر رضي الله تعالى عنه أنكر على فاعله ، وقال : لم يفعل في عهد النبي ﷺ[٥] .

وأخيراً فانه يؤيدنا في الرأي بتحريم المثلة وحمل الرءوس ما روى البيهقي وأبو داود عن عبد الله رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : أعفُّ الناس قِتْلةً أهل الإيمان[٦] . وعن ابن عباس رضي الله عنهما

---

(١) المغني : ٨ ص ٤٩٤ . وعبد الله : هو ابن الزبير بن العوام القرشي الأسدي أبو بكر ، فارس قريش في زمنه ، بويع له بالخلافة سنة ٦٤ هـ فحكم مصر والحجاز واليمن وخراسان والعراق وأكثر الشام ، قتله الحجاج في مكة سنة ٧٣ هـ .

(٢) هو عقبة بن عامر بن عبس بن مالك الجهني ، أمير من الصحابة كان شجاعاً فقيهاً شاعراً قارئاً من الرماة ، وهو أحد من جمع القرآن ، توفي في القاهرة سنة ٥٨ هـ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ١٣٢ منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣٢٣ .

(٤) هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي أشد الناس عداوة النبي صلى الله عليه وسلم في صدر الاسلام ، وأحد سادات قريش وأبطالها ودهاتها في الجاهلية ، قتل يوم بدر سنة ٢ هـ

(٥) منتخب كنز العمال ، المرجع السابق .

(٦) سنن البيهقي : ٩ ص ٧١ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٧٢ .

— فيما أخرجه مسلم وذكره البخاري — أن النبي ﷺ قال : لا تتخذوا شيئاً فيه الروح غرضاً[١] .

أما ما قرره القانون الدولي من عدم جواز سلب ما يكون مع القتلى من نقود وغيره ، فإن الإسلام يتفق في ذلك مع القانون في ناحية وهي أن النهي منصب على أفراد المسلمين فلا يجوز لهم النهب والسلب ويعتبر ما يحمله القتيل غنيمة لمجموع المسلمين[٢] يتصرف بها ولي الأمر بحسب ما سنذكر في قسمة الغنائم[٣] . والدليل على حرمة النهب قوله تعالى :

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ٧٠ .

(٢) وذلك لان المسلمين يعتبرون الامتعة الخاصة سلاحاً إضافياً .

(٣) أما الحديث الذي رواه أحمد وأبو داود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من قتل قتيلا فله سلبه » (نيل الاوطار : ٧ ص ٢٦٢) فقد اختلف فيه العلماء : فقال الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما : يستحق السلب بمجرد القتل وأنه يستحق بفتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك لابتصرفه بطريق الإمامة .

وقال أبو حنيفة ومالك رضي الله عنهما : إنما يستحق لقول الامام «من قتل قتيلا فله سلبه» ولا يستحق بمجرد القتل . وعلى كلا القولين فليس السلب مستحقاً بطريق النهب ، وهو يعد مكافأة تشجيعية أثناء القتال . والقول الثاني للعلماء هو الذي نرجحه لان أصل الغنيمة مستحق للغانمين ، وهو يؤدي إلى إفساد النيات ، وأن يقاتل الشخص طمعاً في السلب ، لانصرة لدين الله تعالى . وربما يؤدي ذلك إلى النزاع في الجيش فتقع الهزيمة ، وعلى العموم فلم يقل الرسول ذلك إلا مرة واحدة وهي في غزوة حنين ، والخلفاء بعد الرسول عليه السلام لم يعملوا به فهو تصرف إذن بطريق الامامة بحسب المصلحة وليس بطريق الفتيا .

(راجع الفروق للقرافي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ٧ — ٩) .

ويلاحظ أن العرف الدولي كان يعتبر ما يوجد مع أفراد جيش العدو من جرحى وقتلى وأسرى من أوراق ونقود وأشياء ذات قيمة : غنيمة للجندي الذي عثر عليها ، فالقاعدة المقررة في حديث السلب السابق لاتخرج عن هذا العرف في حالة إذن قائد الجيش مثلا بذلك ، وقد تغيرت القاعدة السابقة في العرف الدولي بالنسبة للاشياء الخاصة المملوكة للجنود أنفسهم ، وأصبح من غير الجائز أخذها غنيمة ، وقد نصت على ذلك اتفاقيتا جنيف سنة ١٩٢٩ اللتين تضمنتا وجوب احترام ملكية هؤلاء جميعا لأشيائهم الخاصة ووجوب إعادة ما يوجد مع القتلى إلى عائلاتهم من طريق مكاتب الاستعلامات (راجع قانون الحرب للدكتور جنينة : ص ٢٩٠).

« ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة »(١) روى الطبراني في الكبير عن كثير بن عبد الله(٢) عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال : لا إسلال ولا إغلال ، ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة(٣) . ونقل النووي الإجماع على أن الغلول من الكبائر(٤) ، والغلول والإغلال : هو الخيانة في المغنم قبل القسمة ، والإسلال : السرقة .

وقد مر معنا أن النبي ﷺ — فيما رواه أحمد والبخاري — « نهى عن المثلة والنهبى »(٥) وعن ثعلبة بن الحكم(٦) — فيما رواه أبو داود — أن النهبة ليست بأحل من الميتة(٧) . وروى البزار عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : من انتهب فليس منا(٨) .

والحقيقة أن الحكم المقرر في قانون الحرب غير نافذ إلا على بعض الدول وهو مجرد حكم خلقي مثالي ، إذ أن الواقع أن الجنود لا يبقون على شيء مما يعثرون عليه مع قتلى أعدائهم ، بل ويتجاوز عدوانهم الى الأحياء فيهجمون على المنازل والدور ، وينهبون ما فيها ، ويهتكون الأعراض ، ويأخذون كل ما يصادفون من مجوهرات وأمتعة .

(١) المائدة : ١٦١

(٢) هو كثير بن عبد الله بن مالك التميمي النهشلي المعروف بابن الغريزة ، شاعر ، أدرك الجاهلية والاسلام ، وقال الشعر فيهما . عاش إلى إمرة الحجاج وتوفي نحو سنة ٧٠ هـ .

(٣) منتخب كنز العمال : ٢ ص ٣٢١ .

(٤) القسطلاني شرح البخاري : ٥ ص ١٧٥ ، الترغيب والترهيب ، ٢ ص ٣٠٦ .

(٥) سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢٤ ، ٩ ص ٦٩ .

(٦) هو ثعلبة بن الحكم الليثي له صحبة . عداده في الكوفيين شهد خيبر ، ذكره البخاري في الاوسط في فصل من مات بين السبعين إلى الثمانين .

(٧) سنن أبي داود : ٣ ص ٨٩ ، منتخب كنز العمال : ٢ ص ٣٢٢ .

(٨) جامع الترمذي : ٢ ص ٣٩٧ ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٣٧ .

أما الإسلام حيث يقرر أن الأموال التي يحوزها الجندي تعتبر غنيمة عامة فهو لم يشذ عن واقع الطبائع ومجاراة الواقع ومبدأ المعاملة بالمثل .

ثانياً - دفن القتلى ووقف القتال لنقلهم[1] وتبادل المعلومات عنهم :

كان السائد في الحروب الإسلامية مع أعداء المسلمين أن يتولى كل فريق البحث عن قتلاه بعد انتهاء المعركة . ثم يأخذهم ويقوم بدفنهم ، وذلك قد وضح لدينا أثناء الكلام عن آثار غزوة أحد بالنسبة للتمثيل بالقتلى .

فإذا فرضنا أن العدو لم يدفن قتلاه فما هو موقف الإسلام في ذلك ؟ إن إبقاء الميت في العراء يجعله عرضة للتفسخ ، ويسبب وقوع الضرر بالمارة ونفر الناس منه لتأذيهم برائحته ، ولهذا يجب مواراة الجثة لما في ذلك من المحافظة على الصالح العام[2] . وهذا من باب المصالح المرسلة والاستحسان بالضرورة ، حتى إن الفقهاء نصوا على ذلك فقال الإباضية مثلاً : يدفن المسلمون قتلى العدو عند الضرورة إذا لم يجدوا من يقوم بهم غيرهم . ولا بأس أن نعينهم على موتاهم[3] . وقال بعض الإمامية : يجب دفن جميع

---

(١) تدعو الضرورة الحربية في بعض الاحوال إلى أن يتفق المتحاربان على وقف القتال بينهما لمدة محدودة وفي منطقة محدودة ولتأدية غرض معين كاعالة الجرحى الموجودين في ميدان القتال ودفن القتلى . ويتميز وقف القتال عن الهدنة في أنه قاصر على منطقة محددة لمدة محدودة (لايتعدى ساعات معدودة) ولتأدية غرض محدود ،في حين أن الهدنة المحلية أو الجزئية أوسع من هذا مدى ، وأن لها عدا صفتها العسكرية الصرفة صبغة سياسية واضحة ، ولذلك لايملك عقدها سوى حكومة الدولة نفسها أو ممثلها الدبلوماسي أو القائد الاعلى لجيشها بشرط أن يكون مأذوناً له بها من حكومته (راجع قانون الحرب والحياد الدكتور جنينة : ص ٤٢٥ ، ٤٢٨ مبادىء القانون الدولي طبعة ١٩٦١ الدكتور حافظ غانم : ص ٦٩٠) .

(٢) راجع المجموع للنووي : ٥ ص ٢٨١ .

(٣) راجع شرح النيل : ١٠ ص ٤١٥ ، والمنتزع المختار : ١ ص ٤٣٧ .

قتلى العدو احتياطاً وهو حسن[١] . ولا نعدم أيضاً أن نجد من السنة دليلاً صريحاً على ما ذهبنا إليه .

١ — روى الدارقطني عن عمر بن عبد الله بن يعلى بن مرة الثقفي[٢] عن أبيه قال : سمعت يعلى بن مرة يقول : سافرت مع رسول الله ﷺ غير مرة فما رأيته يمر بجيفة إنسان فيجاوزها حتى يأمر بدفنها ، لا يسأل مسلم هو أو كافر[٣] .

٢ — روى البيهقي عن عكرمة : أن النبي ﷺ رأى امرأة مقتولة بالطائف . فقال : ألم أنه عن قتل النساء ؟ من صاحب هذه المرأة المقتولة ؟ قال رجل من القوم : أنا يا رسول الله أردفتها فأرادت أن تصرعني ، فتقتلني ، فأمر بها رسول الله ﷺ أن توارى[٤] .

٣ — قصة قتلى بدر وطرحهم في القليب : أخرج مسلم أنه وارى المسلمون جثث قتلى بدر من المشركين في مكان مشهور باسم القليب[٥] .

---

(١) الروضة البهية : ١ ص ٢٢٠ .

(٢) هو يعلى بن مرة الثقفي كما جزم به الطبراني وهو منسوب لجده فانه عمر بن عبد الله بن يعلى بن مرة ، مشهور له أحاديث عن أبيه عن جده .

(٣) سنن الدار قطني : ص ٤٧٣ .

(٤) سنن البيهقي : ٩ ص ٨٢ .

(٥) القليب من قلبت القوم قليباً حفرته لانه بالحفر يقلب ترابه قلباً فهو حفرة : والقليب في الاصل : التراب المقلوب ، وحفر قليباً وقلباً وهي البئر قبل الطي فاذا طويت فهي الطوي . قال أبو عبيد : القليب : البئر القديمة . فيفهم من هذا أن هذه البئر لم يكن فيها ماء وقد تراكم فيها التراب لقدمها مما جعلها أشبه بالحفرة فجاز الدفن فيها والا فكيف يجوز تعطيل منفعة البئر إذا كانت ذات ماء . (راجع أساس البلاغة الزمخشري : ٢ ص ١٥٢ طبعة محمد مصطفى ، وتاج اللغة للجوهري : ١ ص ٩٤) .

وطرحوا باقي القتلى في أمكنة أخرى ولم يبقوا منهم أحداً على ظهر الأرض . عن ابن مسعود رضي الله عنه قال : بينا رسول الله ﷺ ساجد ، وحوله ناس من قريش ، إذ جاء عقبة بن أبي معيط بسلى[1] جزور فقذفه على ظهر النبي ﷺ ، فلم يرفع رأسه حتى جاءت فاطمة عليها السلام ، فأخذته من ظهره ودعت على من صنع ذلك ، فقال النبي ﷺ: اللهم عليك الملأ من قريش ، اللهم عليك أبا جهل بن هشام ، وعتبة بن ربيعة[2] وشيبة بن ربيعة[3] وعقبة بن أبي معيط ، وأمية بن خلف[4] أو أبي بن خلف . فلقد رأيتهم قتلوا يوم بدر فألقوا في بئر (أي جفرة) غير أمية أو غير أبي ، فإنه كان رجلاً ضخماً فلما جروه تقطعت أوصاله قبل أن يلقى في البئر[5] . وإلقاؤهم في حفرة القليب لا للاحتقار ، وإنما كره الرسول عليه الصلاة والسلام أن يشق على أصحابه لكثرة جيف الكفار أن

---

(١) السلى : هو الجلد الرقيق الذي يخرج فيه الولد من بطن أمه ملفوفاً فيه ، سواء أكان من الناس أم من المواشي جمع أسلاء (انظر نهاية ابن الاثير : ٢ ص ١٩٤ ، القاموس المحيط).

(٢) هو عتبة بن ربيعة بن عبد شمس ، أبو الوليد : كبير قريش وأحد سادتها في الجاهلية كان موصوفاً بالرأي والحلم والفضل ، أدرك الاسلام ، وطغى فشهد بدراً مع المشركين وقتل فيها سنة ٢ هـ .

(٣) هو شيبة بن ربيعة بن عبد شمس : من زعماء قريش في الجاهلية ، أدرك الاسلام ، وقتل على الوثنية سنة (٢ هـ) .

(٤) هو أمية بن خلف بن وهب ، من بني لؤي : أحد جبابرة قريش في الجاهلية ومن ساداتهم . أدرك الاسلام ولم يسلم ، وهو الذى عذب بلالا الحبشي في بداءة ظهور الاسلام ، أسره عبد الرحمن بن عوف يوم بدر ، فرآه بلال فصاح بالناس يحرضهم على قتله ، فقتلوه سنة (٢ هـ) .

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ١٤٨ فتح الباري : ٦ ص ٢١٧ ، القسطلاني : ٥ ص ١٠٤ ، ٢٣٧ .

يأمرهم بدفنهم ، فكان وضعهم في تلك الحفرة أيسر عليهم (١) . مما يدل على ضرورة دفن القتلى خلافاً لما يقول بعض الفقهاء من تركهم في العراء بدون دفن ، لأن قصة القليب هذه تتضمن فعلا من أفعال الرسول عليه السلام ، وهو مجهول الصفة ، والحق في مثله أن الوجوب صفته ، فيكون دفن هؤلاء القتلى واجباً .

وكذلك حينما قتل المسلمون يهود بني قريظة حفرت لهم خنادق في سوق المدينة لإلقائهم فيها (٢) .

يستخلص من ذلك : أن المطلوب في الاسلام هو ستر الجثة ، أما كون الدفن على الوجه الشرعي المعروف في الإسلام فليس من الضروري اتباعه بالنسبة لقتلى العدو ، قال القاضي عياض : يوارى الكافر بالتراب(٣) .

فإذا رغب العدو باستلام قتلاهم فلا يمنعون من ذلك ، بدليل ما روى ابن اسحاق في مغازيه أن المشركين سألوا النبي ﷺ أن يبيعهم جسد نوفل بن عبد الله بن المغيرة ، وكان قد اقتحم الخندق ، فقال النبي ﷺ : لاحاجة لنا بثمنه ولاجسده . قال ابن هشام : بلغنا عن الزهري أنهم بذلوا فيه عشرة آلاف (٤) .

وإذا كانت المعارك قد اتسمت في هذا الزمان ، وطال العراك والصدام فليس هناك مانع شرعي من اتفاق المسلمين مع غيرهم لوقف القتال مدة

---

(١) الروض الانف للسهيلي : ٢ ص ٧٥ .

(٢) زاد المعاد : ٢ ص ٧٢ .

(٣) الشفاء : ٢ ص ٢٣٤ .

(٤) العيني شرح البخاري : ١٥ ص ١٠٥ القسطلاني : ٥ ص ٢٣٧ .

يستطيع فيها الطرفان نقل قتلاهم إلى ما وراء الجبهة ودفنهم . بل إن المسلمين حريصون على مثل هذه الفرصة كيلا تتعرض جثث قتلاهم من المسلمين والذميين للايذاء والعبث بهم . والدليل على ذلك قصة طلب جسد نوفل ابن عبد الله المخزومي السابقة فيما رواه البيهقي ، فحينما قتل عرض المشركون على النبي الدية فقال ﷺ : إنه خبيثٌ ، خبيث الدية ، فلعنه ، ولعن ديته ، فلا أرب لنا في ديته ولسنا نمنعكم أن تدفنوه (١) .

وإذا عثر على قتلى العدو في ميدان المعركة فيجوز شرعاً إرسال المعلومات عنهم لقواد جيشهم على أساس المعاملة بالمثل . فالمسلمون وغيرهم يهمهم تعرف مصائر الجنود حتى يكون القائد على بصيرة من أمر جيشه لتقدير نتائج المعركة . فإنه بدلا من أن يرسل القائد جواسيس للاطمئنان على الجند ، لاسيما البارزين منهم ، فإن الطرف المحارب الآخر يؤمن له القيام بهذه المصلحة إن توافرت الثقة .

فحينما فرغ الناس لقتلاهم في أحد قال رسول الله ﷺ : من رجل ينظر إلى مافعل سعد بن الربيع (٢) أفي الاحياء هو أم في الأموات ؟

فقال رجل من الانصار : أنا أنظر لك يارسول الله ما فعل سعد ، فنظر فوجده جريحاً في القتلى وبه رمق . قال : فقلت له : إن رسول الله ﷺ أمرني أن أنظر ، أفي الاحياء أنت أم في الأموات ؟ قال : أنا في الاموات . فأبلغ قومك عني السلام ، وقل لهم : إن سعد بن الربيع

(١) فتح الباري : ٦ ص ٢١٧ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٣٣ ، البداية والنهاية : ٤ ص ١٠٧ .

(٢) هو سعد بن الربيع بن عمرو ، من بني الحارث من الخزرج : صحابي ، من كبارهم ، كان أحد النقباء يوم العقبة وشهد موقعة بدر واستشهد يوم أحد سنة ٣ هـ .

يقول لكم : إنه لاعذر لكم عند الله ، إن خلص إلى نبيكم ﷺ ومنكم عين تطرف . قال : ثم لم أبرح حتى مات ، قال ، : فجئت رسول الله ﷺ فأخبرته خبره [١] .

فالرسول اهتم لأحد جنوده وأراد أن يعرف أهو حي أم ميت ، بل إنه عليه السلام خرج بنفسه في غزوة أحد يلتمس عمه الحمزة . وهذه هي أهم المعلومات التي يقصد معرفتها في الحرب . وضرورة السرعة في تبادل المعلومات في القانون الدولي أمر محمود .

إلى هنا ينتهي الفصل المخصص للأسرى والجرحى والقتلى كأثر من آثار الحرب .

★ ★ ★

(١) سيرة ابن هشام : ٢ ص ٩٤ .

الفصل الخامس

أثر الحرب في الأشخاص والأموال

سنبحث في هذا الفصل بعض الأمور الهامة التي تترتب على قيام الحرب . فللحرب أثر ملحوظ في أشخاص العدو قبل الأسر . فهل يعد كل الشعب محارباً أم تقتصر الحرب على المقاتلين ؟ وما هي الأموال التي تعتبر غنيمة للفاتحين المنتصرين ؟ وهل العلاقات الاقتصادية مع العدو تستمر بعد قيام الحرب أم تنقطع ؟

سنقسم الكلام في ذلك إلى ثلاثة مباحث :

المبحث الاول — أثر الحرب في الاشخاص .

المبحث الثاني — أثر الحرب في العلاقات التجارية .

المبحث الثالث — أثر الحرب في أموال العدو .

المبحث الأول

أثر الحرب في الأشخاص

إذا قامت الحرب بين المسلمين وغيرهم ترتب على ذلك آثار بالنسبة لأشخاص العدو الذين يقيمون في دار الاسلام أو في دار الحرب ، وهؤلاء الذين يقيمون في دار الحرب إما مقاتلين أو غير مقاتلين . فما هو أثر الحرب في هذه الحالات كلها ؟ سنتعرض لذلك في مطلبين .

المطلب الاول ـــ أثر الحرب في اشخاص العدو في بلاد الحرب

الحرب في الاسلام كما قلنا سابقاً ضرورة ملجئة محصورة في نطاق معين ومحددة في غاية ضيقة (١) . وقد وضح هذا من حروب المسلمين في صدر الاسلام والعهود التالية ، فلم يقاتل المسلمون إلا من قاتلهم ، وقد أرسى الرسول عليه الصلاة والسلام أسس شريعة القتال ، فلم يجز ـــ كما أشرنا اليه مجملا في بحث أصل العلاقة مع غير المسلمين ـــ قتال الصغار

---

(١) مقصود الجهاد : أن يكون الدين كله لله وفي سبيل الله الذي هو سبيل الحق من الدفاع عن الدين ودفع الظلم ، وأن تكون كلمة الله (أي دعوة الله إلى الاسلام) هي العليا . فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين ، وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة فلا يقاتل . ومعنى أن المسلمين مكلفون بتحقيق كلمة الله في الأرض أي بتحقيق النظام الصالح الذي يسعد البشرية ويرفع الظلم عن الافراد في الوقت الذي كان العتاة الطغاة هم المتحكمين في مصائر الناس . (راجع السياسة الشرعية لابن تيمية : ص ١٢٣ ، المقدمات الممهدات : ١ ص ٢٦٦).

والنساء ، والشيوخ والعميان ، والمرضى والزمنى ، وأصحاب العاهات ، والعجزة عن القتال ، والفلاحين في حرثهم ، والرهبان والعباد . كل أولئك معصومون بحصانة القانون من أخطار الحروب[1] ، إلا إذا قاتلوا بقول أو فعل أو رأي أو إمداد بمال . وقال الشيعة الإمامية : ويحرم قتل النساء ولو عاونّ في القتال إلا مع الاضطرار[2] . وأدلة ذلك قوله ﷺ : « لا تقتلوا امرأة ولا وليداً » ، وعن ابن عباس أنه قال : نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء ، وروى الجماعة إلا النسائي عن ابن عمر أنه قال : وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي النبي ﷺ ، فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان[3] . وقال في رواية أحمد وأبي داود : « ماكانت هـذه لتقاتل[4] » . وقال لأحدهم — فيما أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم والبيهقي — من حديث رباح ابن ربيع[5] : الحق خالداً فقل له : لا تقتلوا ذرية ولا عسيفاً . وعن ابن عباس أيضاً — فيما أخرجه أحمد — أن النبي ﷺ كان إذا بعث جيوشه قال : لا تقتلوا أصحاب الصوامع . وروى البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ كان إذا بعث جيشاً قال : اخرجوا باسم الله تقاتلون في سبيل الله من كفر بالله ، لا تغدروا ولا تمثلوا ولا تغلوا ولا

(١) القانون الدولي العام في الاسلام للمرحوم الشيخ الدكتور عبد الله دارز : ص ٨ ، السياسة الشرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٨٨ .

(٢) حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣١٠ ، مختصر ابن الحاجب : ص ٤٦ ، حلية العلماء : ص ٤٤٩ الافصاح من معاني الصحاح : ص ٣٧٧ الاحكام السلطانية للماوردي : ص ٣٩ ، لابي يعلى : ص ٢٧ الروضة البهية : ١ ص ٢٢٠ ، المختصر النافع : ص ١١٢ .

(٣) القسطلاني : ٥ ص ١٤٢ سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠١ .

(٤) منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣١٩ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٤٦ .

(٥) هو رباح بن الربيع بن صيفي التميمي أخو حنظلة التميمي . روى هـذا الحديث في غزوة خرج فيها مع الرسول صلى الله عليه وسلم .

تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع(١) . وعن أنس أن رسول الله ﷺ قال: انطلقوا باسم الله وعلى ملة رسول الله ﷺ ، لا تقتلوا شيخاً فانياً ، ولا طفلاً صغيراً ، ولا امرأة(٢) . وعن أنس أيضاً أن رسول الله ﷺ قال: انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ، لا تقتلوا شيخاً فانياً ، ولا طفلاً ، ولا صغيراً ، ولا امرأة ، ولا تغلوا ، وضموا غنائمكم ، وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين »(٣) .

وقد أوصى أبو بكر أحد قواد جيوشه إلى الشام بقوله — فيما رواه البخاري ومالك في الموطأ والبيهقي — : إنك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله ، فدعهم وما حبسوا أنفسهم له .... وإني موصيك بعشر : لا تقتلن امرأة ولا صبياً ، ولا كبيراً هرماً ، ولا تقطعن شجراً مثمراً ، ولا تخربن عامراً ، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لمأكلة ، ولا تحرقن نخلاً ولا تفرقنه ، ولا تغلل ولا تجبن »(٤).

وبمثل ذلك كان يوصي عمر وعثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز وخالد ابن الوليد(٥) .

فإن باشر هؤلاء القتال أو تسببوا في ذلك فلا حرج على المسلمين إن قاتلوهم ، لأن العلة في تحريم قتالهم كما هو صريح بعض الروايات هو القتال، وهؤلاء في العادة لا يقاتلون فإن وجدت وجد معها الحكم ، لأن الحكم

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ٩٠ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٥٢.

(٢) سنن ابي داود : ٣ ص ٥٢ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ٩٠ .

(٤) شرح الزرقاني على الموطأ : ٢ ص ٢٩٥ المنتقى على الموطأ : ٣ ص ١٦٧ سنن البيهقي : ٩ ص ٨٥ ، ٨٩ نيل الأوطار : ٧ ص ٢٤٩ .

(٥) انظر العقد الفريد : ١ ص ١٥١ وما بعدها .

يدور مع علته وجوداً وعدماً . ولذا قتل النبي ﷺ يوم قريظة امرأة ألقت رحا على محمود بن مسلمة[١] . وقتل الزبير بن باطا وكان أعمى لمظاهرته يوم الأحزاب على المسلمين مع قومه ، ونقضهم العهد مع النبي ﷺ . ولما فرغ رسول الله ﷺ من حنين بعث أبا عامر على جيش أوطاس فلقي دريد بن الصمة ، فقتل دريد وهزم الله أصحابه ، وكان دريد شيخاً وكان ذا رأي . رواه البخاري ومسلم[٢] .

ولا خلاف في قتل هؤلاء إن قاتلوا . قال النووي : أجمع العلماء على تحريم قتل النساء والصبيان إذا لم يقاتلوا ، فإن قاتلوا قال جماهير العلماء يقتلون[٣] .

أما أصناف غير المقاتلة فقد اختلف فيهم الفقهاء . فمذهب الجمهور والشيعة الزيدية : أنه لا يقتل غير المقاتل ، ونص على ذلك أبو حنيفة ومالك وأحمد والشافعي في أحد قوليه[٤] . بل إن الإمام مالك والأوزاعي قالا :

---

(١) هو محمود بن مسلمة بن سلمة الانصاري ، استشهد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وهو أخو محمد بن مسلمة . قال ابن سعد : شهد محمود أحد والخندق والحديبية وخيبر وقتل يومئذ شهيداً .

(٢) الجوهر النقي مع سنن البيهقي : ٩ ص ٩١ — ٩٢ المغني : ٨ ص ٤٧٨ ودريد ابن الصمة الجشمي البكري من هوازن ، شجاع ، من الابطال ، الشعراء ، المعمرين في الجاهلية، كان سيد بني جشم وفارسهم وقائدهم . وغزا نحو مئة غزوة لم يهزم في واحدة منها ، أدرك الاسلام ولم يسلم ، فقتل على دين الجاهلية يوم حنين سنة ٨ هـ . والصمة لقب أبيه : معاوية بن الحارث (راجع الاعلام الزركلي الطبعة الثانية : ج ٣ ص ١٦) .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٤٨ .

(٤) الخراج : ص ١٩٥ المبسوط : ١٠ ص ٥ ، ٢٩ الفتاوى الظهيرية : ق ١٧٤ البدائع : ٧ ص ١٠١ فتح القدير : ٤ ص ٢٩٠ وما بعدها ، المدونة : ٣ ص ٦ — ٧ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ ، حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٠ ، ١٧٧ المغني : ٨ ص ٤٧٧ السياسة الشرعية لابن تيمية : ص ١٢٣ كشاف القناع : ٣ ص ٣١ الأم : ٤ ص ١٥٧ الروض النضير : ٤ ص ٢٩٨ البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٧ .

إنه لا يجوز قتل النساء والصبيان بحال حتى ولو تترس أهل الحرب بهم لم يجز رميهم ولا تحريقهم(١).

وقال الشيعة الإمامية والظاهرية وابن المنذر (٢) والشافعي في أظهر قوليه : يجوز قتل ما عدا النساء والصبيان للنهي عن قتل النساء والصبيان في الصحيحين . وألحق الشافعية والإمامية المجنون بالصبي ، والخنثى المشكل بالمرأة (٣) .

وسبب الخلاف بين الجمهور وغيرهم اختلافهم في علة الجهاد. فقال الظاهرية ومن معهم : العلة الموجبة للقتال هي الكفر ، وقال الجمهور : العلة في ذلك إطاقة القتال ونكاية المسلمين ، وهؤلاء لا نكاية منهم للمسلمين غالباً. والسبب في اختلافهم في تلك العلة : معارضة الآثار السابقة بخصوصها لعموم قوله تعالى: « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٤) ، وقوله ﷺ — فيما رواه البخاري ومسلم — عن أبي هريرة رضي الله عنه : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله...» . فكل من الآية والحديث يقتضي قتل كل مشرك راهباً كان أو غيره .

وعلى وجه الدقة والتحديد سبب الخلاف : هو معارضة قوله تعالى :

(١) نيل الاوطار : ٧ ص ٢٠١ . ويلاحظ أن هذا الرأي صحيح إذا كان المقصود من التترس هو الدفاع والاحتماء . أما إذا كان بغرض التحصين والهجوم ويعرف ذلك بالقرائن والأمارات ، فلا بد من القول بجواز قتلهم لاقتضاء المصلحة ذلك ، كما سيأتي في بحث حالة التترس . وعلى كل ، فهذا الرأي الذي ينقله الشوكاني لم نجده في كتب المالكية .

(٢) هو أبو بكر محمد بن ابراهيم بن المنذر النيسابوري ، كان فقيهاً عالما مطلعاً ، صنف في اختلاف الفقهاء كتباً لم يصنف مثلها ، توفي بمكة سنة (٣٠٩ هـ) .

(٣) راجع الشرح الرضوي : ص ٣٠٧ المحلى : ٧ ص ٢٩٦ ، الأم : ٤ ص ١٥٧ ، ١٩٧ ومابعدها ، الروضة : ٢ ق ١١٥ ب ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٠٥ .

(٤) التوبة : ٥

« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » (١) ، لقوله عز وجل : « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » .

فالشافعي والظاهرية يرون أن الآية الثانية ناسخة للأولى ، لأن القتال أولاً إنما أبيح لمن يقاتل(٢) . والجمهور يرون أن الآيات محكمة(٣).

واستدل الأولون على رأيهم بما يأتي :

١ — روى أحمد وأبو داود والترمذي وصححه عن سمرة بن جندب(٤) أن رسول الله ﷺ قال : اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم(٥) . قال ابن الأثير في النهاية : الشرخ هم الصغار الذين لم يدركوا . قال الترمذي: حديث حسن صحيح .

٢ — هؤلاء أحرار مكلفون فجاز قتلهم كغيرهم . والأمر في ذلك إلى الإمام الذي قد يرى قتلهم مصلحة .

٣ — جرّح ابن حزم أحاديث النبي السابقة عن قتل ماعدا النساء والصبيان ، وتمسك بظاهر النص القرآني : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » . وهذه طريقة معروفة عند ابن حزم حيث يقف عند ظاهر النصوص .

---

(١) البقرة : ١٩٠ .

(٢) الأم : ٤ ص ٨٤ تفسير ابن كثير : ٤ ص ١١٧ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١١ .

(٣) أسباب النزول للواحدي : ص ٦٥ — ٦٦ .

(٤) هو سمرة بن جندب بن هلال الفزاري : صحابي من الشجعان القادة . نشأ في المدينة ونزل البصرة ، فكان زياد يستخلفه عليها إذا سار إلى الكوفة توفي سنة (٦٠ هـ) .

(٥) جامع الترمذي : ٢ ص ٣٩١ منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣١٦ .

مناقشة :

الصحيح كما سبق أن قلنا في الباعث على القتال : إن علة الجهاد ليست الكفر وإنما هي المحاربة . وهذا لا يتحقق فيمن لم يقاتلنا ، والقتال هو لمن يقاتلنا بدليل تسليم الظاهرية والشافعي حرمة قتل النساء والصبيان ، مع أنهم كفار ، فيقاس عليهم كل من لم ينصب نفسه للقتال كالفلاحين والأجراء والصناع وكل من ألقى السلام وكف يده . والله سبحانه وتعالى أباح من قتل النفوس ما يحتاج إليه في صلاح الخلق كما قال تعالى : «والفتنة أكبر من القتل »[١] أي أن القتل وإن كان فيه شر وفساد ، ففي فتنة الكفار من الشر والفساد ما هو أكبر منه ، فمن لم يمنع المسلمين من إقامة دين الله لم تكن مضرة كفره إلا على نفسه[٢] .

وأما آية « فاقتلوا المشركين » فهي مخصوصة بأحاديث النهي عن قتل هؤلاء الذين لا يقاتلون ، وقد صح هذا التخصيص حتى عند الحنفية ، لأن هذه الآية خصصت بمخصص قطعي ، هو آية الجزية ، وإذا خصصت ، فيمكن تخصيصها ثانية بالخبر المظنون ، بل والقياس .

وآية « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا . . . » آية في أصح القولين محكمة غير منسوخة كما روي عن ابن عباس ، وتأيد ذلك بما صح من النهي عن قتل النساء والصبيان والرهبان ونحو ذلك[٣] ، وتومىء إليه اللغة ، فالفعل من قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين كافة » من

---

(١) البقرة : ٢١٧

(٢) السياسة الشرعية لابن تيمية : ص ١٢٤ ، فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤ بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٢ .

(٣) البحر المحيط : ٢ ص ٦٥ ، تفسير القرطبي : ٢ ص ٧٢٦ ، الناسخ والمنسوخ للنحاس : ص ٢٧ .

أفعال المشاركة أي أننا لا نقاتل أحداً إلا إذا قاتلنا ، فالمقاتلة تتحقق إذا كنت تقاتل العدو ويقاتلك . وهذا لا يتحقق فيمن لم يقاتل المسلمين والتزم جانب السلام .

وحديث « اقتلوا شيوخ المشركين . . . » من رواية الحجاج بن أرطاة وهو غير محتج به كما قال البيهقي ، وأيضاً فإن الحجاج رواه عن الحسن ابن سمرة[1] . والحسن منقطع في غير حديث العقيقة على ما ذكره بعض أهل العلم بالحديث[2] . وعلى تسليم صحة الحديث كما نقلنا عن الترمذي فيراد به الشيوخ الذين فيهم قوة على القتال ، أو معونة عليه برأي أو تدبير جمعاً بين الأحاديث . قال الصنعاني : المراد بالشيوخ في الحديث الرجال المسان[3] أهل الجلد والقوة على القتال ، ولم يرد الهرمى ، ويحتمل أنه أريد بالشيوخ من كانوا بالغين مطلقاً فيقتل ، ومن كان صغيراً لا يقتل ، فيوافق أحاديث النهي عن قتل الصبيان[4] . ثم إن أحاديث النهي عن قتل الكبير الهرم خاصة به . وهذا الحديث عام في الشيوخ كلهم ، والخاص يقدم على العام كما يقول الأصوليون .

وأما تجريح ابن حزم للآثار التي استدل بها الجمهور فقد رده الحافظ ابن حجر في تهذيب التهذيب[5] عقب ما ساق كلام ابن حزم عندما طعن

---

(١) هو الحسن بن سمرة بن جندب بن هلال بن جريج الفزاري ، أبوه صحابي من الشجعان القادة ، مات قبل سنة (٦٠ هـ) .

(٢) نصب الراية : ٣ ص ٣٨٦ .

(٣) أسن الرجل : أي كبر فهو مسن جمع مسان ، وهو أسن منه أي أكبر سناً . والمسان من الابل : الكبار . راجع تاج اللغة للجوهري : جـ٢ والقاموس المحيط : جـ ٤ صـ ٢٧٥) .

(٤) سبل السلام : ٤ ص ٥٠ ، وحينئذ فيعتبر هذا الحديث من العام المراد به الخصوص وقد يجعل من العام المخصوص بالنهي عن قتل الشيخ الفاني .

(٥) انظر ١ صـ ٨٨ .

في بعض أسانيد هذه الآثار بجهالة أحد الرواة ، فقال : هـــذا من إطلاقاته المردودة .

بقي أن نزيل شبهة قد تعـارض أحاديث النهي عن قتل الصبيان ، وهي ما رواه الجماعة إلا النسائي أن النبي ﷺ سئل عن أولاد المشركين. هل يقتلون مع آبائهم ؟ فقال : هم منهم[1] : أي في الحـكم في تلك الحالة . فعلى تقدير صحة الحديث ليس المراد إباحة قتلهم بطريق القصد إليهم ، بل المراد إذا لم يمكن الوصول إلى الآباء إلا بوطء الذرية ، فإذا أصيبوا لاختلاطهم بهم جاز قتلهم .

يظهر من هذه المناقشة أن رأي الجمهور أسلم وأصح ، ولذا فإننا نميل إلى الأخذ به ، بل ولا نقتصر على ذكر الأشخاص غير المقاتلين الذين قالوا بتحريم قتالهم ، وإنما نقيس عليهم كل من التزم جانب السلام ، فيحرم قتاله مادام أن العلة في النهي عن قتال النساء والصبيان والرهبـان ونحوهم هي عدم القتال منهم ، والحـكم يدور مع علته وجوداً وعدماً . يؤيدنا في هذا ماجاء في كتاب عمر رضي الله عنه : « واتقوا الله في الفـلاحين » وفي رواية البيهقي : « اتقوا الله في الفلاحين فلا تقتلوهم إلا إن ينصبوا لـكم الحرب »[2] . ونهى رسول الله ﷺ ـ فيما روى أحمد والبيهقي ـ عن قتل الوصفاء والعسفاء[3] أي الأجراء والعبيد . أي إذا لم يقاتلوا كما بينا سابقاً ، وكان أصحاب رسول الله ﷺ لا يقتلون الفلاحين ونحوهم حين فتحوا البلاد ، ولأنهم لايقاتلون فأشبهوا الشيوخ والرهبان .

روى البيهقي عن جابر قال : « كانوا لايقتلون تجار المشركين[4] » .

---

(١) القسطلاني : ٥ ص ١٤١ فتح الباري : ٦ ص ١١٠ مجمع الزوائد : ٥ ص ٣١٦ .
(٢) سنن البيهقي : ٩ ص ٩١ .
(٣) البيهقي : المرجع السابق ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٣١٥ .
(٤) سنن البيهقي : ٩ ص ٩١ .

فهذا الأثر والذي قبله هما من جزئيات الأصل الفقهي العام وهو عدم جواز قتال غير المقاتلة ، لأن الأصل الاول هو عصمة الآدمي ، وابقاء الكفار وتقريرهم ، لأن الله تعالى ماأراد إفناء الخلق ولا خلقهم ليقتلوا وإنما أبيح قتلهم لعارض ضرر وجد منهم ، وليس جزاء على كفرهم ، لأن دار الدنيا ليست دار جزاء بل الجزاء في الآخرة (١) . وهذا أمر اتفقت عليه الديانات باعتباره من الأصول الكلية العامة المشتركة بين جميع الديانات السماوية . والأمر العارض الذي أبيح به قتل العدو المقاتل هو حرابته لدفع عدوانه ودرء أخطاره ، فيبقى غير المقاتل على أصل العصمة الأولى فهو محقون الدم بشكل عام .

وهنا ننتهي إلى أن الشرع الإسلامي لايعتبر جميع أفراد العدو الحربيين محاربين ، وإنما المحاربون : هم كل من نصب نفسه للقتال بطريق مباشر أو غير مباشر (٢) وذلك كالجنود الاجباريين والمتطوعين سواء في البر أو البحر أو الجو .

أما المدنيون الذين ألقوا السلام وانصرفوا الى أعمالهم وكل من له صفة حياديه فضلاً عن معاونة العدو كالملحقين العسكريين الأجانب ومراسلي الصحف ورجال الدين التابعين للقوات الحربية . فهؤلاء لايعتبرون محاربين يهدر دمهم .

وفي هذا يتلاقى التشريعان الاسلامي والدولي . فان القانون الدولي لايجيز ضرب المدنيين ، إذ الحرب كفاح بين قوات الدولتين المتحاربتين فقط ، وينحصر المقاتلون في الجيش النظامي والقوات المتطوعة بشروط

---

(١) فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤ .

(٢) انظر لباب اللباب : ص ٧٠ .

تجعل لهم صفة المحاربين [١] . وفي حالة قيام الشعب في وجه العدو ، أو النفير العام قررت اتفاقية جنيف سنة ١٩٤٩ ، واتفاقية لاهاي الرابعة سنة ١٩٠٧ ، اعتبارهم محاربين بشرط حمل السلاح علناً واحترام قانون الحرب [٢] على أن الحربين الأخيرتين جعلت من الصعب التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين ، لتكليف جميع رعايا الشعب بأعمال تتصل بالحرب من قرب أو من بعد ، وللسماح بإلقاء القنابل من الجو على الأهداف العسكرية . ومن المعروف أن الحروب الحديثة لم يعد يقتصر فيها على أعمال القتال ، وإنما شملت ضغطاً اقتصادياً ، فأصبحت الدولة تجند كل قواتها وثرواتها الموجهة ضد شعب العدو برمته [٣] . وبذلك ظهر تطور خطير في مشكلة الحرب . اتخذ هذا التطور مظهرين :

أ ــ فقد أصبحت الحرب تمس الأمـــة المحاربة في جميع أفرادها ، وهذا ما عرف بالحرب الكلية أو الشاملة ، وذلـــك لظهور أهمية نشاط المصانع ونحوها والروح المعنوية في كسب الحروب ، ولاستعمال أسلحـة التدمير الجماعية ، وتطور السلاح الجوي وسلاح الغواصات .

---

(١) وهذه الشروط هي : ١ ــ أن تكون أعمالهم مرتبطة بأعمال الحكومة التابعين لهـا . ٢ ــ أن يكون لهم رئيس مسئول واشارة مميزة . ٣ ــ أن يحاربوا علناً ويراعوا قوانــين الحرب وأعرافها . وهذا ينطبق على رجال المقاومة السرية ورجال المليشيا وكتائب التحرير . ويلاحظ أن ألمانيا قد رفضت اعتبار رجال المقاومة السرية في فرنسا والبلاد المحتلة خلال الحرب الأخيرة من المحاربين لعدم توافر هـذه الشروط فيهم . (انظر مبادىء القانون الدولي العـام للدكتور حافظ غانم طبعة ١٩٦١ : ص ٦٣٧ ــ ٦٣٨) .

(٢) ويلاحظ أنه إذا كانت الثورة على محتل فلم يرد بشأنه نص قانوني ، ولذلك يرى الفقهاء أنه لا يجري على الثوار أحكام المحاربين (انظر الدكتور حافظ غانم في المرجع السابق: ص ٦٣٨)

(٣) انظر أوبنهايم ــ لوترباخت : ٢ ص ٢٨٠ ويزلي : ص ٦٤٣ ، أبو هيف طبعـة ١٩٥٩ : ص ٦٨٥ مبادىء القانون الدولي العام : ص ٦٠٠ والمنظمات الدولية للدكتور حافظ غانم : ص ١٦ رسالة جرائم الحرب والعقاب عليها : ص ١٦٣ ، ١٧٩ .

ب — واتخذت الحرب صفة العالمية فاشتركت فيها جميع الأمم مما جعلنا نشك في جدوى قواعد قانون الحرب التقليدية .

أما بالنسبة لغير المقاتلين الذين لا يشتركون فعلاً في العمليات الحربية كرئيس الدولة والأطباء العسكريين والصيادلة ورجال البريد العسكري فهؤلاء وإن لم يقاتلوا فعلاً فهم من المحاربين ، لأن رئيس الدولة يقوم بتقوية الروح المعنوية للجيش ، والأطباء ونحوهم يقدمون خدمات جلّى للمحاربين ، فيعود الصحيح منهم الى المعركة ثانية فيزيد من قوة العدو .

وهذا ينطبق مع الروح العامة عند الفقهاء المسلمين ويتلاءم مع واقع الحروب الاسلامية ، ولكني أرى أن يسلك مع الأطباء والممرضين خاصة في الوقت الحاضر مسلكاً يتسم بالتسامح فلا يقتلون ، وإنما يؤخذون أسرى ريثما تنقضي الحرب ؛ لأن عملهم في الأغلب إنساني يشمل الطرفين المتحاربين [١] . والقانون الدولي اعتبر غير المقاتلين هؤلاء .. محاربين ولهم الحق في المعاملة التي يلقاها أسرى الحرب [٢] . أما الاسلام فقد وجه اهتمامه الى حسم مادة الحرب في أقرب وقت ، فأجاز قتل من يعتبر في حكم المقاتلين مثل هؤلاء . واقتصر القانون الدولي على مجرد أن يؤخذوا أسرى حرب فقط .

والمستشارون الحربيون محاربون لأن الحرب كما تحتاج الى مضاء الأسلحة وقوة عزائم الجند ، تحتاج في الأكثر الى رسم الخطط العسكرية والتوجيهات الحربية . ولذلك قتل الرسول ﷺ دريد بن الصمة مع أنه كان شيخاً كبيراً ، غير أنه كان ذا رأي ومكيدة ودهاء حربي حق

(١) انظر السياسة الشرعية للاستاذ المرحوم عبد الوهاب خلاف : ص ٨٩ .

(٢) مبادىء القانون الدولي العام لاستاذنا الدكتور حافظ غانم : ٦٠٠

صدره قومه للمشورة ، والرأي من أعظم المعونة في الحرب وعليه المعول في كسب الحروب (١) .

واما الجواسيس سواء أكانوا ذكوراً أم إناثاً فيجوز قتلهم بدون خلاف بين العلماء . وهو نفس الحكم المقرر في القانون الدولي ، فإن عقاب الجاسوس هو الاعدام شنقاً أو رمياً بالرصاص دون محاكمة ، وقد سبق بحث ذلك .

وهناك حالتان يجوز فيها قتال غير المقاتلة للضرورة ، لان الضرورات تبيح المحظورات . وهما :

أولا : حالة الغارات فإن الرسول عليه السلام نصب المنجنيق على أهل الطائف ، وهو يعلم أن فيها النساء والصبيان والعجزة وغيرهم (٢) ، وهذه حال ضرورة ، والضرورات تبيح المحظورات وهو أمر جائز في قانون الحرب (٣) . فنصوص لائحة الحرب البرية تؤيد الرأي المعمول به فعلاً وهو جواز ألا تكتفي القوات المحاصرة بضرب تحصينات المدينة ،وأن تتعداها إلى ضرب المدينة نفسها ، وذلك لما يترتب على تهديم الابنية والمساكن وإصابة السكان من الضغط على القوات المدافعة وحملها على التسليم .

ثانيا : حالة التترس بمن لايجوز قتلهم اتفق الفقهاء (٤) : على أنه

(١) الأم : ٤ ص ١٥٧ المغني : ٨ ص ٤٧٨ سيرة ابن هشام : ٢ ص ٤٥٣ .

(٢) زاد المعاد : ٢ ص ١٩٦ .

(٣) قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٢٦٧ ، ٢٦٩ .

(٤) الرد على سير الاوزاعي لأبي يوسف : ص ٦٥ ، المبسوط : ١٠ ص ٦٤ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٤ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٦ ، الخرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٦٤ منح الجليل : ١ ص ٧١٦ التاج والاكليل للمواق : ٣ ص ٣٥١ الأم : ٤ ص ١٩٩ ، المهذب : ٢ ص ٢٣٤ الوسيط : ٧ ق ١٤٥ ب ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٤٠٢ ، كشاف القناع : ٣ ص ٣٩ المحرر : ٢ ص ١٧١ وما بعدها ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٧ ، المختصر النافع : ص ١١٢ الروضة البهية : ١ ص ٢٢٠ .

إذا تترس المشركون بالمسلمين جاز ضرب الترس ويقصد بالضرب الأعداء، بناء على مبدأ المصالح المرسلة، حتى عند من ضيق الأخذ بها كالغزالي حيث اشترط أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية [١]، كما في حالة التترس هذه[٢]، فلا يتوقى حينئذ الترس لئلا يتخذ ذريعة إلى انتصار العدو.

وفي هاتين الحالتين لا يقصد بالضرب بالذات من لا يجوز قتاله في نية وعزم المقاتل، لأنه إذا تعذر التمييز بين المقاتلين وغيرهم فعلاً، فلقد أمكن قصداً، والطاعة بحسب الطاقة [٣]. ولا يلجأ إلى ذلك الا عند الحاجة أو الضرورة.

وعلى هذا الأساس قال الفقهاء بوقف القتال إذا وقع بين صفوف المقاتلين من لا يجوز قتله، وكان هلاكه محققاً بالاستمرار في القتال. فهل مثل هذا الأدب يعرفه محاربو اليوم [٤].

المطلب الثاني — اثر الحرب في رعايا العدو في دار الاسلام

كانت الدول المحاربة تعتقل رعايا العدو [٥] الموجودين في إقليمها بمجرد

---

(١) مختصر ابن الحاجب : ص ٣٩٧ المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٢٥٩ .

(٢) التترس : أن يحتمي العدو بمن لا يجوز قتاله عرفا أو شرعا كالتترس بالصبيان والنساء أو بالمسلمين أو بالأسرى، وهو مكيدة حربية معروفة قديما وحديثا. وأصل التترس : من كلمة تترس أي لبس الترس أو استتر به، والترس : صفحة من الفولاذ تحمل للوقاية من السيف ونحوه.

(٣) فتح القدير : ٤ ص ٢٨٧ .

(٤) انظر الرسالة الخالدة : ص ١٩٠ .

(٥) تتحدد صفة العداء لدى الأشخاص الطبيعيين وفقاً لنظريتين :

أولا : النظرية الفرنسية التي تستند إلى الجنسية التي يتمتع بها الشخص الطبيعي. فمن كان من جنسية دولة العدو فهو من الاعداء.

ثانياً : النظرية الانجلوسكسونية التي تستند إلى الموطن القانوني أو محل الاقامة الفعلي للافراد، فمن الجائز أن تخلع صفة العدو على شخص يقيم في دولة العدو ولو لم يكن من رعاياها (راجع مبادىء القانون الدولي طبعة ١٩٦١ للدكتور حافظ غانم : ص ٦٣٦).

قيام الحرب ، وتحجزهم كأسرى حرب ، وأصبحت القاعدة اليوم أن الدولة لا تملك أسر هؤلاء الرعايا ، وإنما يجوز لها أن تكلفهم بمغادرة إقليمها أو طردهم منه ، فقررت اتفاقية جنيف ١٩٤٩ المتعلقة بحماية المدنيين أثناء الحرب أنه يحظر اعتقال الرعايا الأعداء ، أو فرض الإقامة الجبرية عليهم إلا في الحالات القصوى التي تقتضيها سلامة الدولة (المادة - ٤٢) [١].

وما آل اليه تطور القانون الدولي يتفق من حيث المبدأ مع التشريع الإسلامي ، فإنه ليس للدولة حق على غير رعاياها ، إلا أنه بمقتضى الأمان الذي يحصل عليه الأجنبي في الاسلام يبقى متمتعاً بكامل حريته في التنقل والتعامل [٢] مع المسلمين ، ويبقى مقيماً في دار الاسلام حتى وإن نشبت الحرب مع دولة المستأمن . وكل ما عليه من قيود هو سريان القانون الإسلامي عليه في معاملاته وتوقيع العقاب عليه فيما يرتكبه من جرائم ، أوما يشترط عليه من شروط ، ومراقبة تصرفاته وتحركاته ، كما بحثنا ذلك في مقتضى الأمان . فإذا أحس المسلمون من المستأمن خيانة بأمارات تدل على ذلك أبعد من إقليم الإسلام . وبهذا يظهر أن حق الإبعاد أو الطرد في الإسلام — أو بتعبير ألطف « النبذ » — مقيد بخوف الخيانة التي يدل عليها دلائل كافية كما حصل في إجلاء عمر لليهود من المدينة وخيبر [٣] ، بحسب ما روى البخاري والبيهقي وغيرهما .

---

(١) أوبنهايم : ٢ ص ٢٥٦ سفارلين : ص ٣٤٧ قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٢١٤ - ٢١٦ أبو هيف : ص ٦٠٠ حافظ غانم : ص ٥٩٧ .

(٢) وتذهب أغلب الدول المحاربة إلى تحريم التعامل مع رعايا العدو في اقليم الدولة ذاتها (راجع أبو هيف الطبعة الرابعة : ص ٦٦٣) .

(٣) صحيح البخاري : ٣ ص ١٠٥ سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٧ سيرة ابن هشام : ٢ ص ٣٥٦ .

وهنا يفترق التشريعان الإسلامي والدولي . فإن القانون الدولي يجيز طرد رعايا العدو من إقليم الدولة بمجرد نشوب الحرب ، وإن لم تكن هناك جريرة منهم .

وكذلك كانت الدول المحاربة تصادر أموال رعايا العدو حينما كان يجوز لها أخذ هؤلاء الرعايا أسرى حرب . فلما تغيرت القاعدة بعد القرن الثامن عشر بالنسبة للأسرى تغيرت كذلك بالنسبة لجواز مصادرة الأموال إلا ما كان منها متصلا بالاستعدادات الحربية ، أو ما استعمل أو خصص لغرض عدائي . غير أنه يجوز وضع كل أموال رعايا العدو تحت الحراسة لمنعهم من استثمارها ومن الاستفادة منها ، ويجوز تصفيتها ووضع حاصل التصفية تحت الحراسة ، على أن تعيده لاصحابها عند نهاية الحرب [1] ، والذي سارت عليه الدول في الحربين العالميتين هو ما يأتي :

١ — إحصاء أموال الأعداء وحفظها على اختلاف أنواعها .

٢ — تجريد الأعداء من أموالهم وتسليمها إلى مؤسسة خاصة تتولى حراستها .

٣ — تصفية أموال الأعداء وبيعها .

أما في الإسلام : فإن مال المستأمن مصون بحكم الأمان ، وله مطلق التصرف والانتفاع به ، ولا يجوز أن يتعرض له في ممارسة نشاطه بأي سوء ، ومن أتلف له ماله فعليه ضمانه ، ويترتب على أن أموال المستأمنين مصونة ما يلي :

---

(١) قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٢٢٢ حافظ غانم : ص ٥٩٨ أبو هيف ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٦٢ ، فؤاد شباط : ص ٥٧٣ القانون الدولي العام ، ممدوحي فوق العادة : ص ٨٨١ — ٨٨٢ .

١ – يبقى مال المستأمن على ملكه ، ولو عاد إلى دار الحرب ونوى الاستيطان في بلاده ؛ لأن الأمان ثبت للمال لمعنى وجد فيه وهو إدخاله معه ، فيبقى الأمان له ولو انتقض بالنسبة لنفس المستأمن ، ويوقف لحقه حتى يقدم ورثته ، وهذا حكم متفق عليه بين الأئمة الاربعة والزيدية (١).

٢ ـ إذا مات المستأمن أو قتل في دار الإسلام أو في دار الحرب فماله وديته لورثته (٢) في المذاهب الأربعة والأوزاعي والزيدية ، ونقل الطبري الاجماع على ذلك (٣) ؛ لأن الأمان حق لازم متعلق بالمال ، فإذا انتقل إلى الوارث انتقل بحقه في الأمان كسائر الحقوق التي للمال من الرهن والضمان والشفعة ونحوها ، ولأنه مال له أمان فينتقل إلى وارثه مع بقاء الأمان فيه كالمال الذي مع مضاربه . فإن لم يكن له وارث صار ماله فيئاً لبيت المال .

وتجوز مصادرة مال المستأمن فيما إذا أسر وأصبح رقيقاً ، فينتقل ماله إلى بيت المال فيئاً ، وذلك بسبب زوال ملكه عن المال بالاسترقاق . وعند الشافعية أن مال المستأمن إذا مات أو قتل يصير إلى بيت المال فيئاً (٤) ويقول الحنفية (٥) : تسقط ديونه عن المدين لسقوط المطالبة ، ويد المدين أسبق إلى المال من يد العامة فيختص به .

---

(١) المبسوط : ١٠ ص ٩١ فتح القدير : ٤ ص ٣٥٣ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٣ الأم : ٤ ص ١٩١ المهذب : ٢ ص ٢٦٤ المغني : ٨ ص ٤٠٠ وما بعدها ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٥ الجامع الصغير على هامش الخراج : ص ٧٦ .

(٢) الوارث حينئذ : هو الذي ليس بينه وبين مورثه اختلاف في الدارين حكماً عند الحنفية ، وحقيقة فقط عند الشافعية ، وليس لاختلاف الدار أثر في منع الارث في المذاهب الاخرى كما حققنا سابقاً .

(٣) المراجع السابقة في رقم (١) اختلاف الفقهاء للطبري : ص ٥١ ـ ٥٢ .

(٤) الأم : ٤ ص ١٩١

(٥) مراجع الاحناف السابقة في رقم (١) .

والواقع أن سقوط المطالبة من الدائن لا يسقط الحق في حد ذاته فالأولى أن تصادر الأموال لصالح الدولة بحكم ولايتها العامة وقيامها بالاعباء الجماعية في سبيل خدمة الافراد في داخل البلاد .

هذه الحالة الوحيدة لجواز المصادرة في الإسلام لاغبار عليها ، لأن الشخص أصبح ملكاً للدولة فكان ماله تبعاً لخزانة الدولة التي ملكته بالأسر والاسترقاق .

وقد استعمل عمر بن الخطاب المصادرة بالنسبة للولاة والحكام ، لأن من العدل في السياسة التي لولي الأمر على من ولاه شيئاً من أمور الضرائب أن يراقبه ويحاسبه وأن يصادر ما يملكه كله أو بعضه إذا علم أنه قد أثرى من جباية المال على غير الوجه الحق ، فإن صلاح الأمة وسعادتها بما لها لا يكون إلا بما قاله عمر : « أن يؤخذ بالحق ، ويعطى في الحق ، ويمنع من الباطل » . يؤيد هذا حديث ابن اللتبية المشهور في مصادرة الرسول ﷺ ما ادعاه من الهدايا التي أهديت له أثناء ولايته على صدقات بني سليم (١) . وبناء عليه فتجوز مصادرة مال المستأمن للصالح العام ، كما تجوز المصادرة معاملة بالمثل قصاصاً عادلاً ، كما في حال إعطاء المرأة مهرها إذا تركت زوجها سواء من المسلمين أو من الكافرين .

والقانون الدولي يجيز وضع اليد على أموال رعايا العدو عند الاقتضاء مع دفع تعويض مناسب عنها لأصحابها ، كما أنه يجوز أن يفرض عليهم ما تراه الدولة من أعباء لمواجهة الحرب (٢) .

والإسلام لا يتنافى مع مبدأ الحراسة ، لأنه مجرد إجراء إداري المحافظة على المال وارتهانه نظير حقوق مالية للدولة أو لصيانة أموال رعاياها في البلد الأجنبي المحارب .

---

(١) السياسة الشرعية والفقه الاسلامي للاستاذ الشيخ عبد الرحمن تاج : ص ٤١ ، الخراج: ص ٨٢ ، الالمام بأحاديث الأحكام لابن دقيق العيد : ص ٥١٦ .

(٢) القانون الدولي العام ، أبو هيف ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٦١ .

المبحث الثاني

أثر الحرب في العلاقات التجارية

العلاقات التجارية التبادلية ضرورة ماسة لكل أمة ، لأن ثروات الأرض ومنتجات الأقاليم تختلف من مكان لآخر ، فتحتاج الشعوب بعضها لبعض لتكملة عوزها ، ويتم ذلك عن طريق المبادلات التجارية الخارجية[1] .

لهذه الضرورة الطبيعية أقر الإسلام المعاملات التجارية مع العدو ، وأجاز استمرارها حتى وإن نشبت الحرب ولكن يلاحظ أن هذا من الناحية الشرعية الفقهية ، أما من الناحية الواقعية فقد كان نظام المعركة الواحدة[2] في الحروب القديمة لا يسمح بوجود أي صلة تجارية ، فالمدينة مثلا مسورة بسور منيع وأبوابها مقفلة ، والحد الفصل لاختلاط الفاتحين بأهالي المدينة هو إحراز النصر . أما في غير مثل هذه الحالة فقد تسامحت السلطات الاسلامية كثيراً مع التجار ، وقد كانت التجارة من الأسباب الهامة في

---

(١) وقد لمسنا ذلك في كل مراحل عصور التاريخ حيث كانت الامم تتبادل حاجاتها فيما بينها ، فمثلا كانت لقريش في الجاهلية رحلتان : يرحلون في الشتاء إلى اليمن وفي الصيف إلى الشام فيتجرون ويتبادلون ، حتى إن الله تعالى اعتبر ذلك نعمة ظاهرة تستوجب العبادة بسبب تآلف الشعوب وتكميل كل شعب لغيره . قال الله تعالى « لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف » (سورة قريش : ١ — ٤) .

(٢) وهو أن يلتقي الناس بعدوهم مرة واحدة ، فيقتتلون ويغنمون ، ثم ينهزم العدو ، ولا يفكر المنتصر بتعقب عدوه إلى البلد الذي خرج منه ، بل يكتفي بهزيمة العدو أمامه .

نشر العقيدة الاسلامية[١] ، إلا أنه وضعت قيود على الصادرات والواردات اقتضتها حاجات الدفاع كمنع تصدير الاسلحة وكافة وسائل الحرب ، أو الاعتبارات الدينية كحظر شراء واستيراد الخمر والخنزير والميتة وسائر المنكرات سواء من مسلم أو غير مسلم[٢] .

هذا ما قرره جمهور الفقهاء المسلمين والشيعة الإمامية والزيدية[٣] . أما الإمام مالك وابن حزم فإنهما أجازا الاستيراد ومتاجرة الحربيين في بلاد الإسلام ، أما التصدير ومتاجرة المسلمين في دار الحرب فانهما يمنعانه إذا كانت أحكامهم تجري على التجار[٤] . وحجتهم في ذلك أن في تصدير أي شيء إليهم تقوية لهم على المسلمين ، وأن المسلم ممنوع من الاقامة في دار الشرك . قال رسول الله ﷺ — فيما رواه أبو داود والترمذي باسناد حسن — : « أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين »[٥] .

ونحن نرى أن المحظور « وهو جريان أحكام أهل الحرب على المسلمين والخوف من تأثرهم بدياناتهم » أصبح قليل الأهمية اليوم لتقارب التشريعات المدنية بين دول العالم ، ولأن حرية الأديان مكفولة بنصوص ميثاق هيئة

---

(١) الدعوة إلى الإسلام ، ارنولد : ص ٤٥٠ الحرب والسلم ، خدوري : صـ ٢٢٥ .

(٢) يلاحظ أن التعريفة الجركية الجديدة الصادرة في الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٦٢ قد زادت الرسوم الجركية على الخمور .

(٣) الخراج : ص ١٩٩ المحيط : ٢ ق ٢٢٧ ب ، الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢٠٨ ب مخطوط السندي : ٨ ق ٤٤ — ٤٥ مخزن الفقه : ق ٩٠ الوسيط : ٧ ق ١٦٩ ب الروضة: ٢ ق ١٣٢ ب ، الشرح الكبير : ١٠ صـ ٤٠٨ مفتاح الكرامة : ٤ ص ٣٥ البحر الزخار : ٣ ص ٣٠١ .

(٤) المدونة : ١٠ صـ ١٠٢ المقدمات الممهدات : ٢ ص ٢٨٥ المحلى : ٧ ص٣٤٩ ، ٩ ص ٦٥ .

(٥) صحيح مسلم : ٢ صـ ٩٤ سبل السلام : ٤ صـ ٤٣ .

الأمم . وأما سريان القانون الأجنبي على المسلم ، فمن الممكن تنظيم ذلك في صلب الاتفاقيات الاقتصادية ، بحيث لا يتعارض القانون الإسلامي مع غيره من القوانين ، وذلك لأن أحكام الإسلام تسري على المسلم حيثما كان(١) . وبهذا يتضح أن من الخطأ اعتبار تجارة الحربيين في بلاد الإسلام من الأمور التي يضيق بها المسلمون(٢) . وكل ما في الأمر أن التجارة لم يكن لها شأن في أعين الناس في صدر الإسلام ، فما كادت الدبلوماسية الإسلامية تقوى في القرن الثالث والرابع الهجريين حتى كان للتجارة شأن كبير ، وأخذت تجارة المسلمين المكان الأول في التجارة الدولية(٣) .

ولذا فإننا سندرس أثر الحرب في العلاقات التجارية من ناحيتين في المطلبين التاليين :

المطلب الأول : القيود الشرعية على الصادرات .

المطلب الثاني : الضرائب المفروضة على الواردات .

المطلب الأول — القيود الشرعية على الصادرات :

جاء في دكريتو ٢٧ أيلول (سبتمبر) سنة ١٩١٤ ، أنه من نتائج الحرب التي يسلم بها القانون الدولي العام من قديم التاريخ أنه يحرم كل تعامل قانوني واقتصادي مع الأعداء ، أي أنه بمجرد قيام الحرب تنقطع كل علاقة تجارية مع إقليم دولة العدو وذلك لاعتبارين :

أولهما — سياسي : وهو ألا يترتب على الاتصال التجاري تسرب الأسرار الحربية عن طريق المراسلات التجارية .

---

(١) شرح السير الكبير : ٤ ص ١٢٨ .

(٢) الحرب والسلم ، مجيد خدوري : ص ٢٢٧ .

(٣) انظر رسل الملوك لابن الفراء ، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد : ص ١٤٨ .

ثانيها - اقتصادي : وهو أنه يهم كل دولة أن تضغط اقتصادياً على دولة العدو ما وسعها ذلك ، حتى لا تتجدد موارده التي يستعين بها على الاستمرار في الحرب ، وتبطل جميع العقود المبرمة بعد بدء القتال ، والمتضمنة إنشاء علاقات تجارية أو مالية مع العدو باعتبارها منافية للنظام العام ، أو التي تكون قائمة وقت لنشوب الحرب والتي يقتضي تنفيذها الاتصال بين هذين البلدين مثل عقود الشركات والتأمين البحري ومثل الكمبيالات وما شابهها من الأوراق التجارية.

وبهذا يقول أغلب الفقهاء وعليه يجري العمل بين الدول وهي النظرية الانجلوسكسونية[1] . أما الإسلام فقد اقتصر على وضع قيود على التصدير إلى بلاد الحرب . فحرم أن نبيع أو نهب أو نوصي للحربيين كل شيء فيه تقويتهم على حرب المسلمين كحديد ، فشمل السلاح بكل أنواعه حتى الدروع لقوله تعالى : « فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الاعلون »[2] ، بل إن شراح الكنز في المذهب الحنفي صرحوا بأكثر من هذا فقالوا : إن الممنوع كل ما فيه تقويتهم على الحرب سواء أكان سلاحاً أم لا ، فيدخل فيه سائر أدوات النقل والحرب . وهذا هو ظاهر الرواية[3] .

ويحرم بيع السلاح ولو كان صغيراً كالإبرة والحديد لأنه أصل السلاح

---

(١) راجع أوبنهايم - لوترباخت : ٢ ص ٢٦٣ بريجز : ص ١٠٢٥ سفارلسين : ص ٣٤٦ . القانون الدولي العام ، جنينة : ص ٦٣٢ أبو هيف ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٦٣ حافظ غانم : ص ٥٩٦ .

(٢) محمد - ٣٥

(٣) البحر الرائق : ٥ ص ٨٠ تبيين الحقائق : ٣ ص ٢٤٧ . وتعتبر الوصية بالسلاح للحربي من باب الوصية بمعصية وذلك لايجوز . أما فيما عدا ذلك فان الوصية للحربي في دار الحرب تجوز عند الحنابلة والمالكية وأكثر أصحاب الشافعي رضي الله عنه . وقال أبو حنيفة : لاتصح (راجع المغني : ٦ ص ١٠٤ وما بعدها) .

وكل ما هو في حكم ذلك كالحرير والديباج فإن تمليكه مكروه(١) . أي مكروه تحريماً ، لأنه يصنع منه رايات الحرب . جاء في الفتاوى الهندية (٢ ص ١٩٧ ، ١٩٨) : « ولا يباع كل ما هو أصل في آلات الحرب » .

ولا يباع لهم العبيد لأنهم يتوالدون عندهم ، فيعودون حرباً على المسلمين مسلماً كان الرقيق أو كافراً ، وخالف الشافعي(٢) : فأجاز بيع الرقيق في دار الحرب لأن النبي ﷺ باع سبي بني قريظة من المشركين ، وأجاز أيضاً بيع الحديد للحربيين إذ لا يتعين جعله عدة حرب ، فإن غلب على الظن أنه يعمله سلاحاً ، كان كبيع العنب لعاصر الخمر أي أنه يحرم البيع وإن صح العقد ، وكذلك البيع لباغ أو قاطع طريق . وقد ذهب إلى هذا الرأي أبو حنيفة رحمه الله . ودليل ذلك عموم قوله تعالى : « وأحل الله البيع »(٣) . فالشافعية وأبو حنيفة لم يجعلوا للقصد المحظور أثراً في إبطال التعاقد . ما دامت العبارات خلواً مما يشير إلى هذا القصد إذ لا يبطل العقد بأمر قبله ولا بأمر بعده ، وإنما يبطل بأمر فيه كما قال الشافعي . أما الإمام أحمد والإمام مالك والصاحبان من الحنفية فإنهم يبطلون أمثال هذه العقود التي سبب إنشائها غرض محظور ، ولا أثر للعبارة في نظرهم ما دام الدليل قد قام على قصدهما ، إذ العبرة بالمعاني والمقاصد لا بالألفاظ ، وفوق ذلك ، فإنها قد اتخذت وسيلة لتحقيق امر غير

---

(١) المكروه عند الحنفية قسمان : مكروه تحريما وهو ماثبت بدليل ظني وهو الى الحرام أقرب ، والمكروه تنزيهاً وهو ما كان إلى الحلال أقرب (راجع مباحث الحكم عند الاصوليين للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ١٠٤ وما بعدها) .

(٢) انظر الام : ٤ ص ١٩٨ ، ٧ ص ٣١٧ ، ٣٢١ مغني المحتاج : ٢ ص ١٠ نهاية المحتاج : ٣ ص ١٥ .

(٣) البقرة — ٢٧٥

مشروع ، وما كانت العقود طريقاً لإباحة المحرمات أو أداة للاعانة على المعاصي والتحايل على الاحكام(١) .

ولضمان منع تصدير هذه المحظورات تقيم الدولة حراساً على الحدود لتفتيش بضائع الاجانب . وهذا شبيه بما يسمى اليوم بمصلحة الجمارك . قال أبو يوسف : « وينبغي للامام أن تكون له مسالح (أي أماكن حراسة) على المواضع التي تنفذ إلى بلاد أهل الشرك من الطرق ، فيفتشون من مرّ بهم من التجار ، فمن كان معه سلاح أخذ منه ورد ، ومن كان معه رقيق رد ، ومن كانت معه كتب قرئت كتبه »(٢) .

والمعاملات السابقة محظورة مع الحربيين ولو بعد الصلح لانه على شرف الانقضاء أو النقض ، ولانه ﷺ نهى عن ذلك مطلقاً ، وكانت لهذا عبارات الفقهاء عامة ، قال الإمام مالك : « أما كل ما هو قوة على أهل الإسلام مما يتقوون به في حروبهم من كراع أو سلاح أو خُرثِيّ(٣) ، أو شيء مما يعلم أنه قوة في الحرب من نحاس أو غيره فإنهم لا يباعون ذلك »(٤) .

ومع ذلك فليس هناك ما يمنع شرعاً من قطع العلاقات الاقتصادية أثناء القتال كتدبير من تدابير الحرب إذا اضطررنا إليه ، لأن الضرر مانع

---

(١) راجع الأموال ونظرية العقد للدكتور محمد يوسف موسى : ص ٢٩٧ وما بعدها ، المدخل الفقهي للاستاذ الزرقاء : ١ ص ٣٠١ الموافقات للشاطبي : ٢ ص ٣٣٣ .

(٢) الخراج : ص ١٩٠ .

(٣) الخرثي : متاع البيت وعند الفقهاء : سقط متاعه، ومنه حديث عمير «اعطاه من خرثي المتاع» قال يعني الشف منه . وهو الردي من الاشياء،يقال ثوب شف أي ردي رقيق(راجع المغرب في ترتيب المعرب لأبي الفتح علي الطرزي ـ ١ ص ١٥٣) .

(٤) المدونة الكبرى : ٣ ص ١٠٢ .

من العلاقات ، فإن وجد مقتضٍ كحاجة مثلاً ، فالمانع يقدم على المقتضي وفي هذه الناحية يتفق الإسلام مع المقرر للدولة اليوم في أن لها كامل الحرية في إطلاق تحريم التعامل مع رعايا العدو ، أو تقييده حسب ما تمليه عليها مصالحها ، وليس هناك من القواعد القانونية ما يفرض عليها أن تتجه اتجاهاً معيناً في هذا الشأن .

وفيما عدا ما نقلناه من خلاف الشافعية فقد اتفق الفقهاء على الأحكام السابقة التي تعتبر قيوداً على التصدير إلى دار الحرب (١) . واستدلوا على ذلك بما يأتي :

(١) عن عمران بن حصين (٢) رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع السلاح في الفتنة . والفتنة : الحروب الداخلية ، وفتنة غير المسلمين أشد عليهم ، فكان أولى بألا يباع لهم . قال البيهقي في الحكم على هذا الحديث : الصواب أنه موقوف (٣) . ولكنا نقول : إن هذا

(١) انظر شرح السير الكبير : ٣ ص ١٧٧ وما بعدها ، ٢٧٣ مخزن الفقه الاماسي : ق ٨٧ . حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣١٢ المدونة : ٣ ص ١٠٢ الأم : ٣ ص ٦٥ بجيرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٢ الشرح الكبير للمقدسي : ١٠ ص ٤٠٨ الفرح الرضوي : ص ٣٧٣ المختصر النافع : ص ١١٥ مفتاح الكرامة : ٤ ص ٣٠ ، ٣٤ البحر الزخار : ٣ ص ٣٠١ المحلى : ٩ ص ٦٥ .

(٢) هو عمران بن حصين بن عبيد : من علماء الصحابة ، أسلم عام خيبر (سنة ٧ هـ) ، وبعثه عمر إلى أهل البصرة ليفقههم . وولاه زياد قضاءها ، توفي سنة (٥٢ هـ) .

(٣) نصب الراية : ٣ ص ٣٩١ . الحديث الموقوف : هو ما كان موقوفاً روايته على صحابي أو تابعي دون اتصال السند بالرسول صلى الله عليه وسلم (راجع الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث : ص ٤٥) .

لا يقال من قبل الرأي من الصحابي فهو في حكم المرفوع (١) إلى الرسول ﷺ . يؤيدنا في هذا ما قاله ابن حبان في صحيحه : قد يفهم من حديث خبّاب بن الارت (٢) : « كنت قيناً بمكة ، فعملت للعاص بن وائل سيفاً ، فجئت أتقاضاه ...» (الحديث) - يفهم منه - إباحة بيع السلاح لأهل الحرب ، وهو فهم ضعيف ، لأن هذه القصة كانت قبل فرض الجهاد ، وفرض الجهاد والأمر بقتال المشركين إنما كان بعد إخراج أهل مكة رسول الله ﷺ (٣) .

(٢) قال الحسن : لا يحل لمسلم أن يحمل إلى عدو المسلمين سلاحاً يقويهم به على المسلمين ولا كراعاً(٤) ، ولا ما يستعان به على السلاح والكراع(٥).

(٣) إن في بيع السلاح للأعداء تقوية لهم على قتال المسلمين ، وباعثاً لهم على شن الحروب ومواصلة القتال لاستعانتهم به ، ولا يفعل ذلك إلا كل من كان سيء النية مزعزع العقيدة خائن الضمير يتهاون في حقوق بلاده .

هذا هو حكم منع تصدير الأسلحة ونحوها للعدو ، أما إذا دخل

---

(١) الحديث المرفوع : هو ما أضافه الصحابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم قولا أو فعلا منه، وسواء كان متصلا أو منقطعاً أو مرسلا. (راجع الباعث الحثيث المرجع السابق:ص ٤٥).

(٢) هو خباب بن الأرت بن جندلة بن سعد ، صحابي ، من السابقين وهو أول من أظهر اسلامه ، فاستضعفه المشركون فعذبوه ليرجع عن دينه ، فصبر ، إلى أن كانت الهجرة ثم شهد المشاهد كلها . توفي سنة (٣٧ هـ) .

(٣) نصب الراية : المرجع السابق في الصفحة السابقة رقم (٣) .

(٤) الكراع : الخيل والبغال والحمير والابل وسائر دواب الحمل .

(٥) الخراج : ص ١٩٠ .

المسلم دار الحرب بأمان ومعه ما يحتاج إليه من سلاح لحماية نفسه دون قصد البيع فيجوز له الدخول إذا علم أن الحربيين لا يتعرضون له وإلا فيمنع منه كما في المحيط(١) .

وكذلك يسمح المستأمن أن يعود لبلاده بالأشياء التي جاء بها معه أو بسلاحه الذي دخل به دار الإسلام ، أو ببديل له من نوعه دونه في الجودة ، إذ ليس فيه زيادة قوة لهم وجنس المنفعة واحد . فإن أبدله بما هو أجود منه أو مثيل له أو من نوع آخر لم يسمح له بذلك ، لأن الجودة زيادة في القوة ، والاستبدال به نوعاً آخر طريق لتعويضهم ماينقصهم من مختلف الأسلحة(٢) .

ومن خالف قيود التصدير الشرعية أو قيود الواردات أدبه ولي الأمر بما يجده زاجراً لكل متلاعب باقتصاديات الدولة ، وذلك بأن يصادر البضائع أو يحبس الجاني ويغرمه(٣).

هذا بالنسبة للسلاح ونحوه من كل نافع للحرب يستعين به العدو على قتال المسلمين .

أما تصدير الأطعمة وسائر الأقوات والثياب والقماش والأخشاب والمواد الخام غير المعدنية والمواد الكيماوية غير الجرثومية وسائر المنتجات الزراعية والصناعية غير الحربية، فإنه يجوز تصديرها باتفاق الأئمة بدون أي قيد(٤).

---

(١) المحيط : ٢ ق ٢٢٨ .

(٢) شرح السير الكبير: ٣ ص ٢٧٦ المحيط : ٢ ق ٢٣٠ ب .

(٣) السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ محمد البنا : ص ٥٥ .

(٤) الام : ٧ ص ٣٢١ .

والمالكية أجازوا ذلك إذا كانت هناك هدنة مع العدو ، أما في غير الهدنة فلا يجوز(١) . وقال الحنفية : القياس منع بيع الحربيين هذه الأشياء لأن به التقوي على كل شيء ، والمقصود إضعاف الأعداء بكل الوسائل . إلا أنه يجوز البيع استحساناً بالنص عن الرسول ﷺ (٢) .

والأدلة على جواز تصدير هذه الأشياء :

أولاً — حديث ثمامة وقصة إسلامه كما رواها البخاري ومسلم . وفيه أنه قال لأهل مكة حين قالوا له : صبوت . فقال : إني والله ما صبوت ولكني والله أسلمت ، وصدقت محمداً ﷺ ، وآمنت به ، وأيم الله الذي نفس ثمامة بيده لا تأتيكم حبة من اليمامة — وكانت ريف مكة — حتى يأذن فيها محمد ﷺ ، وانصرف إلى بلده ومنع الحمل إلى مكة حتى جهدت قريش . فكتبوا إلى رسول الله ﷺ يسألونه بأرحامهم أن يكتب إلى ثمامة يحمل إليهم الطعام ، ففعل رسول الله ﷺ (٣) . فهذا يدل على جواز تصدير الأطعمة ونحوها إلى الأعداء حتى ولو كانت حالة الحرب قائمة معهم .

ثانياً — في قوله تعالى : « ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً ، إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا »(٤). قال الحسن : كان رسول الله ﷺ يؤتى بالأسير ، فيدفعه إلى بعض المسلمين

(١) فتح العلي المالك : ١ ص ٣٣١ .

(٢) شرح السير الكبير : ٣ ص ١٧٧ ، حاشية الطحطاوي : ٢ ص ٤٤٥ منح الغفار : ٢ ق ١١ من باب الجهاد .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٨٩ سنن البيهقي : ٦ ص ٣١٩ ، ٩ ص ٦٥ ويستفاد من الحديث أيضاً جواز الحصار الاقتصادي المعروف اليوم وذلك بحسب مايرى ولي الأمر .

(٤) الدهر : ٨ — ١٠

فيقول : « أحسن إليه فيكون عنده اليومين والثلاثة فيؤثره على نفسه » . وعند عامة العلماء : يجوز الإحسان إلى الكفار في دار الإسلام ، وعن قتادة : كان أسيرهم يومئذ المشرك[1] .

ثالثاً — ثبت في السيرة أن الرسول ﷺ أهدى إلى أبي سفيان تمر عجوة حين كان بمكة محارباً واستهداه أدماً . وبعث بخمسمائة دينار إلى أهل مكة حين قحطوا لتوزع بين فقرائهم ومساكينهم[2].

ثم إن حاجة البلاد إلى استيراد حاجياتها ومبادلة منتجاتها أمر طبيعي أقره الإسلام لدفع الضرر . فإذا منعنا تجار المسلمين من تصدير ماعدا السلاح امتنع غير المسلمين من تصدير مانحتاجه نحن فيقع الضرر .

رابعاً — روى البخاري ومسلم عن أسماء[3] ابنة أبي بكر رضي الله عنها قالت : « قدمت علي أمي وهي مشركة في عهد قريش إذ عاهدوا رسول الله ﷺ (يوم الحديبية) ومدتهم مع أبيها ، فاستفتت رسول الله ﷺ فقالت : « يا رسول الله إن أمي قدمت علي وهي راغبة (في أن تأخذ مني بعض المال) أفأصلها ؟ . قال : صليها[4] » . ففي هذا الحديث جواز صلة الكافر[5] . ومن المقرر عرفاً أن صلة الرحم أمر

(١) تفسير الكشاف : ٣ ص ٢٩٦ .

(٢) المبسوط : ١٠ ص ٩٢ شرح السير الكبير : ١ ص ٧٠ .

(٣) هي بنت أبي بكر الصديق ، من قريش ، صحابية ، من الفضليات ، آخر المهاجرين والمهاجرات وفاة ، أم عبد الله بن الزبير ، سميت « ذات النطاقين » لانها شدت بنطاقها الطعام للرسول حين هاجر ، توفيت سنة (٧٣ هـ) .

(٤) راجع العيني شرح البخاري : ١٥ ص ١٠٤ القسطلاني : ٥ ص ٢٣٦ سنن البيهقي : ٩ ص ١٢٩ .

(٥) وهذا وإن كان في شأن جواز التصدق على الاقارب غير المسلمين إلا أنه يستدل به في الجملة على ما نحن بصدده وهو جواز استمرار العلاقات المالية مع الحربيين .

محمود عند كل عاقل وفي كل دين ، والإهداء إلى الناس من مكارم الأخلاق . قال ﷺ : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » ، وجواز الوصية للحربي جائز قياساً على جواز الهبة له، وهو قول أكثر أصحاب الشافعي والحنابلة وقد أخذ بذلك قانون الأحوال الشخصية في مصر[1] .

ويجمع هذه المعاني قوله تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم ، إن الله يحب المقسطين »[2] . قال أهل التأويل : هذه الآية تدل على جواز البر بين المشركين والمسلمين وإن كانت الموالاة منقطعة[3] .

من كل ما سبق يظهر أن العلاقات التجارية تظل مستمرة[4] مع غير المسلمين ، حتى ولو كانت حالة الحرب قائمة بينهم وبين غيرهم ، إلا أنه إذا أدى التصدير إلى إضرار بالمسلمين ، أو خيف أن يضيق الحال عليهم ، فللحاكم المسلم أن يمنع ذلك ، قال الحنفية : ولو أفتى مفت بما هو القياس — أي في منع التجارة مع الحربيين — لم يبعد أن يكون صواباً[5] .

وفي هذا متسع أمام الحكومة الإسلامية إذا رأت سياسياً قطع العلاقات

---

(١) ويرى الحنفية والمالكية والشيعة الامامية أنه لا تجوز الوصية للحربي من مسلم أو ذمي لأن التبرع بتمليك المال لهم إعانة على محاربتنا (راجع الوصايا في الفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٣٣٥ — ٣٣٦) .

(٢) الممتحنة : ٨

(٣) تفسير الرازي : ٨ ص ١٣٩ .

(٤) راجع في ذلك فتح القدير : ٤ ص ٣٠١ حاشية الدسوقي على الدردير : ٢ ص ١٨٥ كشاف القناع : ٣ ص ٨٥ البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٤ .

(٥) مخطوط السندي : ٨ ق ٤٥ .

التجارية مع العدو أثناء الحرب . وبذلك يقترب التشريع الإسلامي من أحكام القانون الدولي .

المطلب الثاني — الضرائب المفروضة على الواردات (المشور):

لكل دولة بما لها من حق السيادة [(١)] على إقليمها ، وعلى الأشخاص الذين يوجدون على أرضها ، أن تفرض عليهم ما تحتاجه من أعباء مالية ، ضرورة مشاركة الشعب في تحمل مسؤولية الدولة[(٢)].

والإسلام لم يشذ عن هذه القاعدة ، فقد فرض على المسلمين ضرائب مختلفة هي العشر أو نصف العشر أو الخمس أو نحو ذلك ، وعلى الذميين باعتبارهم من الرعايا الإسلاميين ضريبة شخصية هي الجزية ، وفرض على الحربيين — بسبب الحرابة — الذين يمرون بتجارتهم في الحدود الإسلامية ، أو يدخلون بتجاراتهم إلى البلاد الإسلامية ضرائب معينة . وقد عرفت الضرائب المفروضة على الحربيين باسم المشور أو المكوس[(٣)] وهي المسماة اليوم بالرسوم الجمركية [(٤)] .

---

(١) نظرية السيادة إحدى نظريات ثلاث في تبرير حق الدولة في وضع الضرائب على الأجانب، وهناك النظرية التعاقدية أو الاتفاقية وهي نظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو التي تفرض بموجبها الضرائب باسم التضامن الاجتماعي للنهوض بعبء الانفاق ، والنظرية الاخلاقية أو الادبية ونحن نفضل نظرية السيادة فان الدولة سيادة إقليمية على القدرات الاجنبية ، فكل أملاكهم ونشاطهم الاقتصادي واقع في سلطان الدولة (راجع البرتش في الكتاب البريطاني السابع سنة ١٩٥٢ : ص ١٤٥ وما بعدها) .

(٢) راجع العلاقات الاقتصادية الدولية للدكتور زكي شافعي : ص ٥ .

(٣) الخراج لابن آدم : ص ٢٥ ، ٤٨ .

(٤) وأول من وضع المشور في الاسلام هو عمر بن الخطاب فكان أول من عشر الحربيين . روى عمر أنه بعث انس بن مالك رضي الله عنه مصدقا في المشور فقال أنس : ياأمير=

والذي يهمنا هو أن نبحث كيف وضعت هذه العشور في الإسلام وما أثر الحرب فيها باعتبارها قيوداً على العلاقات التجارية مع العدو ؟ يتبين ذلك من التعرض لبعض النواحي الهامة في شأن العشور فيظهر من خلال البحث أثر الحرب في كل ناحية منها .

والذي ينبغي التنبه إليه أن الفقهـاء المسلمين لم يفرقوا بين كلمتي الحربي والمحارب ، وذلك لأنه كان المألوف في الحروب القديمة أن الحرب هي كفاح بين شعبي الدولتين لا بين قوات الدولتين فقط[1] . فيكون هناك إذن ترادف بين الحربي والمحارب ، وقد قلنا سابقاً : إن الحربي هو من ليس بيننا وبينه عهد ، فتكون الحالة حينئذ حالة عداوة . وعندئذ فيكون كلام الفقهاء عن الحربي منطبقاً اليوم على المحارب بسبب تنظيم الجيوش المقاتلة والفصل في المعاملة بينها وبين المدنيين . وبذلك يظهـر أثر الحـرب (أو الحرابة بتعبير الفقهاء) في الضرائب المقيدة لعلاقاتنا مع الأعداء فيما سنتعرض له من تفصيل الكلام عن العشور .

= المؤمنين ، تقلدني في المكس في عملك فقال له عمر رضي الله عنه ، قد قلدتك ما قلدني رسول الله صلى الله عليه وسلم . قلدني أمور العشر ، وأمرني أن آخذ من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر كله . (انظر المغني : ٨ ص ٥١٨) .

قال الشعبي فيما روى البيهقي : أول من وضع العشر في الاسلام عمر (منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣٠١ ، الاموال : ص ٥٣٤) .

ونجد هذه الضريبة مشروعة لدى المسيحيين فقد كان رجال البابا في أول نشأة زعامتـه الدينية ينتهزون الفرصة لتوكيد سلطانه الزمني ، فيفرضون ضريبة العشور لصالـح الكنيسة ويقررون العقوبة على المخالف لتعاليمها لا فارق في ذلك بين الأمير ورعيته ، ويحرمون من عطف الكنيسة من لايرون في تصرفاته ما يتفق مع سياستهم . (انظر العلاقات السياسية الدولية ، للدكتور العمري : ص ١٣٩) .

(١) راجع قانون الحرب للدكتور محمود سامي جنينة : ص ٢٨٣ .

(١) الحكم الشرعي لضريبة العشور :

اختلف الفقهاء في تأصيل فرض العشور على الحربيين . هل توضع أصالة أم معاملة بالمثل ؟ .

فقال المالكية والحنابلة وبعض أصحاب الشافعي : يؤخذ من الحربيين العشر مطلقاً ، سواء أكانوا يأخذونه من تجارنا عند دخولهم دار الحرب أم لا ، وسواء أشرط عليهم أم لا [١] . وهذا الرأي يتفق مع نظرية السيادة السابق ذكرها في تبرير حق الدولة في وضع الضرائب على الأجانب .

وقال الشافعي : إن شرط على الحربي العشر حال أخذه أخذ وإلا فلا[٢] فإن أصبح أخذ الضريبة عرفاً مطرداً كما هو الشأن اليوم فينزل العرف منزلة الشرط كما هو وجه عند الشافعية . وعبارة أصحاب الشافعي[٣] : وإن أراد الحربي الدخول لتجارة ليس فيها كبير حاجة للمسلمين لم يؤذن له إلا بمال يؤخذ من تجارته ، أو إلا بشرط أخذ شيء منها . فإن دخل الحربي دار الإسلام ولم يشرط عليه في دخوله مال لم يؤخذ منه شيء، ولكن

---

(١) الشرح الصغير : ١ ص ٤١٧ ، المقدمات المهدات : ١ ص ١٨٤ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٥ ، أحكام أهل الذمة لابن القيم : ص ١٦٩ ، الاقناع : ق ١٠٥ ، المغني : ٨ ص ٥٢١ ، المهذب : ٢ ص ٢٥٩ ، الميزان للشعراني : ٢ ص ١٨٥ ، الايضاح والتبيين : ق ٥ من باب الجهاد .

(٢) الأم : ٤ ص ١٢٥ .

(٣) انظر الروضة : ٢ ق ١٣٤ ب ، أسنى المطالب : ٢ ق ١٢ ب ، الوجيز ٢ ص ٢٠٢ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، حاشية الشرواني على التحفة : ٨ ص ٧٧ .

لا يترك ذلك بدون شرط . وبهذا اقترب الشافعية من المذهب الأول .
ومذهب الشافعي يتفق مع النظرية التعاقدية في تبرير حق الدولة في فرض الضرائب على الأجانب .

وقال الحنفية والزيدية والإباضية : تؤخذ العشور من الحربيين على أساس المجازاة والمعاملة بالمثل ، وذلك في أصل وضع العشور وفي مقدارها ، حتى إنهم إن لم يأخذوا شيئاً أصلاً من تجار المسلمين فلا نأخذ منهم شيئاً [١] . وهذا ما يعرف حديثاً برفع الحواجز الجمركية بين البلدين .

الأدلة :

استدل أصحاب المذهب الأول بما يأتي :

(١) روى أحمد وأبو داود والبيهقي . قال النبي ﷺ : « ليس على المسلمين عشور ، إنما العشور على اليهود والنصارى » [٢] . فهذا دليل في الجملة في رأي أصحاب هذا المذهب ، يدل على أن العشور أمر مقرر أصالة على غير المسلمين ، ونحن يمكننا أن نفهم من الحديث أن وضع العشور كان بناء على المعاملة بالمثل .

(٢) روى ابراهيم بن مهاجر [٣] عن زياد بن حدير [٤] قال: استعملني

---

(١) شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٣ . الخراج : ص ١٣٥ ، حاشية ابن عابدين : ٢ ص ٤٣ ، المنتزع المختار : ١ ص ٥٧٩ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٣ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٢ .

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ٢٢٩ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٩٩ ، نيل الأوطار : ٨ ص ٦١ .

(٣) هو ابراهيم بن المهاجر بن جابر البجلي من أنفسهم ، كان أبوه من كتاب الحجاج بن يوسف ، وكان ابراهيم ثقة .

(٤) هو زياد بن حدير الأسدي أحد بني مالك بن ثعلبة ، روى عن عمر وعلي وطلحة بن عبيد الله وكان له عقب بالكوفة ، من ولده أبو حوالة القارىء إمام مسجد الجماعة بالكوفة .

عمر على العشر ، فأمرني أن آخذ من تجار أهل الحرب العشر ، ومن تجار أهل الذمة نصف العشر ، ومن تجار المسلمين ربع العشر[١]. قال ابن قدامة : فأخذ عمر من تجار الحربيين واشتهر ذلك فيما بين الصحابة وعمل به الخلفاء الراشدون بعده والائمة بعده في كل عصر من غير نكير ، فأي إجماع أقوي من هذا ؟ ولم ينقل أنه شرط ذلك عليهم عند دخولهم ولا يثبت ذلك بالتخمين من غير نقل . ولأن مطلق الأمر يحمل على المعهود في الشرع ، وقد استمر أخذ العشر منهم في زمن الخلفاء الراشدين فيجب أخذه. أما سؤال عمر عما يأخذون منا : فإنما كان لأنهم سألوه عن كيفية الأخذ ومقداره . ثم استمر الأخذ من غير سؤال ، ولو تقيد أخذنا منهم بأخذهم منا لوجب أن يسأل عنه في كل وقت[٢] .

واستدل الشافعية :

أولاً — بأن الأصل في الأمان أن يكون على غير عوض ، فإذا خرجنا عن هذا الاصل لدليل دل عليه كفعل عمر رضي الله عنه، فلا يثبت ذلك إلا بشرط .

ثانياً — إن الامان من غير شرط المال لا يستحق به مال كالهدنة[٣] ، ذلك لان المعروف في الشرع أنه لا شيء على غير المسلمين إلا الجزية أي إذا استوطنوا في بلاد الإسلام ، فلا يلزمهم شيء إلا ما صولحوا عليه ، وإن لم يصالحوا فلا شيء عليهم .

---

(١) الاموال : ص ٥٣٣ .

(٢) المغني : ٨ ص ٥٢٢ .

(٣) المهذب : ٢ ص ٢٥٩ .

وأدلة الحنفية هي :

(١) كتب أبو موسى الاشعري إلى عمر بن الخطاب : أن تجاراً من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر قال : فكتب إليه عمر ، خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين (١) .

(٢) عن عمرو بن شعيب (٢) أن أهل منبج — قوم من أهل الحرب — وراء البحر كتبوا إلى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه : دعنا ندخل أرضك تجاراً وتعشرنا ، قال : فشاور عمر أصحاب رسول الله ﷺ في ذلك ، فأشاروا عليه به ، فكانوا أول من عشر من أهل الحرب (٣) .

(٣) عن أبي مجلز (٤) قال : قالوا لعمر : كيف نأخذ من أهل الحرب إذا قدموا علينا ؟ قال : كيف يأخذون منكم إذا دخلتم إليهم ؟ قالوا : العشر ، قال : فكذلك خذوا منهم (٥) . فهذا هو ضابط المعاملة بالمثل .

(٤) وعن زياد بن حدير قال : كنا لا نعشر مسلماً ولا معاهداً . قال : من كنتم تعشرون ؟ قال : كفار أهل الحرب فنأخذ منهم كما يأخذون منا (٦) .

---

(١) شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٤ .

(٢) هو عمرو بن شعيب السهمي القرشي ، أبو ابراهيم ، من رجال الحديث . كان يسكن مكة وتوفي بالطائف سنة (١١٨ هـ) .

(٣) الخراج : ص ١٣٥ .

(٤) هو أبو مجلز السدوسي اسمه لاحق بن حميد البصري وكان ثقة ، وله أحاديث توفي في خلافة عمر بن عبد العزيز قبل وفاة الحسن البصري (راجع تهذيب التهذيب لابن حجر : ١٢ ص ٢٢٢ ، والطبقات لابن سعد : ٧ ص ١٥٧) .

(٥) أحكام أهل الذمة لابن القيم : ص ١٦٩ .

(٦) المرجع السابق .

ونحن نرى أن الخلاف بين هذه المذاهب يرجع إلى مذهبين : فمذهب الشافعي يقترب من المذهب الاول ، فيصبح مذهب الجمهور أنه يؤخذ العشر من كل تاجر داخل إلى دار الاسلام . ويقابله مذهب الحنفية الذي يجعل مدار ذلك على المعاملة بالمثل . وفي رأينا أن هذا الخلاف لفظي ، لأن مذهب الحنفية راجع إلى أصل مشروعية وضع العشر . وهـذا ما كان حاصلاً بالفعل بدليل ماروي من آثار كثيرة عن عمر في هذا الموضوع . فالحنفية نظروا إلى ذلك وهو صحيح .

ومذهب الجمهور راجع إلى ما أصبح مقرراً في العادة بين المسلمين وغيرهم ، وهو المعروف إلى الآن بين الدول . فنظر الجمهور إلى ذلك ونظرتهم صحيحة أيضاً .

وفي مجال المقارنة : نجد أنه من المسلم به أن لكل دولة أن تفرض رسوماً جمركية عند اجتياز البضائع الأجنبية لحدودها ، وفقاً لما تراه من المصلحة في تشجيع دخول البضائع الأجنبية إلى بلادها أو تقييد ذلـك ، أو حماية مصالح رعايا الدولة في الخارج ، حتى إنه أصبحت حصيلة هـذه الرسوم تكون جزءاً كبيراً من ميزانية الدول .

والملاحظ أن القانون الدولي يأخذ بكلتا فكرتي الجمهور والحنفيـة في الفقه الإسلامي ، فإن أمر تقرير الرسوم الجمركية عائـد لمطلق حرية الدولة وتقديرها ، وهو الأمر الحاصل فعلاً في وضع هـذه الرسوم بين الدول الحديثة ، غير أنها تحاول أن تراعي في فرض تلك الرسوم مبـدأ المعاملة بالمثل مع بقية الدول وتنظم ذلك عن طريق الاتفاقيـات الجمركية المعروفة . ومع ذلك فإن الدول تهتم بصفة أصيلة بحماية بضائعها ومنتجاتهـا المحلية من المنافسة الأجنبية ، فترفع قدر هذه الرسوم على مايشابه منتجاتها وتخفضه على ماتحتاجه ، وتحاول أن تمنع ما يسمى بالازدواج الضريبي لرعاية

مصالح الافراد من مصدرين ومستوردين (١) . وهذا مارأيناه مقررا في الاسلام من ترك الحرية الكاملة في ذلك لتقدير ولي الأمر (٢) .

ومن الملاحظ أن من آثار الحرب ازتفاع الرسوم الجمركية . وشبيه ذلك في الاسلام أن الحربي يفرض عليه العشر ، وأما الذمي فعليه نصف العشر كما سيتبين مفصلاً في بحث مقدار الضريبة .

(٢) سعر الضريبة أو مقدار الضريبة :

اختلف الفقهاء في مقدار ضريبة العشور بناء على اختلافهم في الحكم الشرعي لهذه الضريبة . فقال جمهور الشافعية : يجوز أخذ العشر أو أكثر منه أو دونه بحسب اجتهاد الامام فيما يشرطه على التجار الداخلين إلينا(٣).

وقريب من ذلك مذهب المالكية فانهم قالوا : يؤخذ العشر من التجار الحربيين إذا كان دخولهم بأمان ولم يشرط عليهم أكثر من العشر ، فإن شرط عليهم أكثر من العشر عند دخولهم أخذ منهم (٤). وعند الشيخ العدوي من المالكية : لايؤخذ على حمل الطعام الى الحرمين وما والاهما أكثر من نصف العشر وذلك للاغراء بتكثير حمله إلى هذه البقاع مع شدة حاجة أهلها .

وقال الحنفية والزيدية والإباضية : يؤخذ من تجار أهل الحرب مقدار ما يأخذون من تجار المسلمين . فإن التبس المقدار وجب الاقتصار على

---

(١) انظر القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٣٣٦ .

(٢) انظر الميزان للشعراني : ٢ ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٣) الحاوي الصغير : ق ٤٠ من باب الجهاد ، الوسيط : ٧ ق ١٧٠ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠١ ، مغني المحتاج : ٢ ص ٢٠٩ .

(٤) الشرح الصغير : ١ ص ٤١٧ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٣٦ ب ، لباب اللباب : ص ٧٣ .

العشر ، أي أن العبرة في تقدير هذه الضريبة هو المعاملة بالمثل ، فإن علم أنهم لايأخذون شيئاً أصلاً ، فلا نأخذ منهم شيئاً ليستمروا في ذلك ، ولأن المسلمين أحق بالمكارم ، وإن علم أنهم يأخذون الكل فإننا لانأخذ الكل ، بل نترك للتاجر ما يبلغه مأمنه إبقاء الأمان ، لأن أخذ الكل ظلم ولا متابعة في الظلم (١) .

ولعلنا أن نجد تشابهاً بين الشافعية والحنفية . فإن اجتهاد ولي الأمر عند الشافعية مبني على ضوابط منها مراعاة مبدأ المعاملة بالمثل .

وقال الحنابلة : يؤخذ العشر من كل حربي تاجر (٢) .

وقد اتفق الفقهاء على إعفاء الحربي الذي دخل دار الاسلام رسولاً كما مر معنا في امتيازات للممثلين الدبلوماسيين (٣) . وقال الحنابلة والشافعية: يعفى التاجر الحربي من دفع هذه الرسوم إذا كان يحمل تجارة ، للناس اليها حاجة أو ضرورة لما في ذلك من نفع المسلمين (٤) . ويدخل هذا تحت مبدأ حق الإمام في أن يتصرف في ضوء السياسة الشرعية بما يراه من مصلحة المسلمين . وذلك يعتبر أصلا في إعفاء مايراه من الرسوم الجمركية في الوقت الحاضر بحسب تقديره (٥) . قال الماوردي : وإذا رأى الإمام

---

(١) شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٢ ، الخراج لابي يوسف : ص ١٣٤ وما بعدها ، السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٣ ، المنتزع المختار ١ ص ٥٧٩ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ .

(٢) أحكام أهل الذمة : ص ١٦٦ ، المغني : ٨ ص ٥٢٢ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٥٢ . السياسة الشرعية لصديق خان : ص ١٠٤ .

(٣) وراجع شرح الحاوي : ٤ ق ٨ ، الروضة : ٢ ق ١٣٤ ب .

(٤) أسنى المطالب : ٢ ق ١٢ ب من باب الجهاد ، الاقناع: ٢ ق ٣٤٨ ، مغني المحتاج: ٤ ص ٢٤٧ ، المغني : ٨ ص ٥٢٢ .

(٥) راجع السياسة الشرعية والفقه الاسلامي ، الشيخ الدكتور عبد الرحمن تاج : ٤٠ وما بعدها .

أن يسقط عن أهل الحرب تمشير أموالهم بحادث اقتضاه نظراً لجدب أو قحط أو لخوف من قوة تجددت لهم جاز إسقاطه عنهم [١].

الأدلة :

استدل الشافعية بفعل عمر رضي الله عنه . فقد روى مالك عن سالم[٢] بن عبد الله بن عمر عن أبيه قال : « كان عمر يأخذ من النبَط من الزيت والحنطة نصف العشر لكي يكثر الحمل إلى المدينة ، ويأخذ من القُطنية[٣] العشر[٤] » . فالعشر ثبت باجتهاد عمر وموافقة الصحابة من المهاجرين والأنصار . وما أخذ باجتهاد الإمام فيكون تقديره راجعاً إليه . وفعل عمر وإن لم يكن حجة لكنه قد عمل الناس به قاطبة كما هو واضح فهو إجماع سكوتي[٥] ، والإجماع السكوتي حجة إذا تكرر العمل من الصحابة على مقتضاه[٦] . قال ابن قدامة : وهذا الأثر يدل على أنه يخفف عنه إذا رأى المصلحة فيه ، وله الترك أيضاً إذا رأى المصلحة [٧] .

واستدل الحنفية ومن وافقهم بما كتب عمر لعاشره أبي موسى الأشعري: « خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين » وقد سبق ذكر الأثر بكامله.

---

(١) الحاوي الكبير : ١٩ ق ١٩٩ .

(٢) هو سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي ، أحد فقهاء المدينة السبعة ومن سادات التابعين وعلمائهم وثقاتهم . توفي في المدينة سنة (١٠٦ هـ) .

(٣) القطنية : الثياب والحبوب كما في القاموس .

(٤) نيل الاوطار : ٨ ص ٦٣ ، الأموال : ص ٥٣٣ .

(٥) نيل الاوطار : ٨ ص ٦٣ .

(٦) شرح الاسنوي : ٣ ص ١٧ ، تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره : ص ٢٤١ المدخل للفقه الاسلامي لاستاذنا محمد سلام مدكور : ص ٢٣٧ .

(٧) المغني : ٨ ص ٥٢٢ .

وأما المالكية والحنابلة : فقد استندوا لما رويناه - فيما أخرجه البيهقي - عن زياد بن حدير قال : استعملني عمر بن الخطاب على العشور فأمرني أن آخذ من تجار أهل الحرب العشر ، ومن تجار أهل الذمة نصف العشر ومن تجار المسلمين ربع العشر[1] : وأصرح من ذلك ما روي أن عمر كان يأخذ من أهل الحرب العشر تاماً ، لانهم كانوا يأخذون من تجار المسلمين مثله إذا قدموا بلادهم . روى محمد بن سيرين[2] أن أنس بن مالك قال له : أبعثك على ما بعثني عليه عمر فقال : لا أعمل لك عملاً حتى تكتب لي عهد عمر الذي كان عهد إليك فكتب لي أن تأخذ من أموال المسلمين ربع العشر ، ومن أموال أهل الذمة إذا اختلفوا للتجارة نصف العشر ، ومن أموال أهل الحرب العشر[3] . فالثابت من فعل عمر هو أخذ العشر ، وعمر مستند في ذلك إلى فعل النبي ﷺ كما سبق أن روينا . فهـذا هو الأصل المقرر في الشرع فلا يزاد عليه .

وفي رأينا أن هذا المذهب قائم على مجرد النظرة إلى ظاهر صنيع عمر ، دون تعمق في أصل مشروعية وضع العشور ، حيث إن ذلك كان مبنياً على أساس معاملة الحربيين بنظير فعلهم .

لهذا فاننا نميل إلى الأخذ بمذهب الحنفيه ومن معهم أو قاربهم كالشافعية . فتقوم الدولة بتقدير رسوم المرور بمطلق إرادتها على أساس مراعاة مبـدأ المعاملة بالمثل والظروف الاقتصادية وحماية المنتجات المحلية . وما دام هذا هو

(١) منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣٠١ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٦١ .

(٢ هو محمد بن سيرين البصري ، الانصاري بالولاء ، إمام وقته في علـوم الدين بالبصرة تابعي من أشراف الكتاب ، توفي سنة ١١٠ هـ .

(٣) نيل الاوطار : ٨ ص ٦٣ .

المنيار فمن الجائز تغيير التعرفة الجمركية في الإسلام بين آن وآخر صعوداً وهبوطاً . وهـذا هو المعروف بين الدول ، فان الاقتصاديين يعتبرون الرسوم الجمركية سلاحاً حساساً مرناً في يد الحكومات[1] .

بقي أن نعرف ما هي الحكمة في الإسلام من أخذ هـذا المقدار من التجار الحربيين .

الحكمة في ذلك واضحة وهي أن مال التجار في حمـاية ولي الامر ورعايته لان أمن الطريق بالإمام ، فصار هذا المال آمناً برعايته ، فضلا عن المعاملة بالمثل وانتفاع التاجر بمرافق البلاد[2] .

(٣) نوع الضريبة :

يرى الحنفية والمالكية والحنابلة والزيدية والإباضية أن العشر يؤخـذ عيناً من التجارة الواردة ، فإن كان متاعاً أخذ عشره ، وإن كان نقداً أخذ عشر المبلغ[3] . ولكن ينفرد المالكية بالنسبة للمال المستصحب عينـاً فيرون أن العشر إنما يؤخذ مما يشترى به .

ويرى الشافعية أن الاصل في المعشور أن تكون عينية من نفس المتاع وتؤخذ فوراً بدليل فعل عمر السابق ، فإن شرط أن تؤخذ من ثمن التجارة أمهلوا إلى البيع . فإن كسدت التجارة ولم تبع لم يؤخذ منهـا شيء لأنه لم يحصل الثمن[4] .

---

(١) العلاقات الاقتصادية الدولية للدكتور زكي شافعي : ص ١٨٣ ـ ١٨٤ .

(٢) راجع لباب اللباب : ص ٧٣ ، السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٣ ب .

(٣) شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٦ ، الخراج لابي يوسف : ص ١٣٣ ، لابن آدم : ص ٤٥ ، ٤٨ ، الشرح الصغير : ١ ص ٤١٧ ، لباب اللباب : ص ٧٣ ، الاموال : ص٥٣٦ المغني : ٨ ص ٥١٩ وما بعدها ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٢ ، شرح النيل : ٤ ص٢٨٦ .

(٤) الروضة : ٢ ق ١٣٤ ب ، أسنى المطالب : ٢ ق ١٢ ب ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، المهذب : ٢ ص ٢٥٩ .

= فاذا مر الحربي بالخمر والخنزير في حدود المسلمين فأبو يوسف والشافعية والزيدية يقولون : يقوم عليه ثم يؤخذ منه العشر (الام : ٤ ص ١٢٥ ، الخراج لابي يوسف : ص ١٣٣ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٣) . ويرى أبو حنيفة ومحمد أنه يؤخذ نصف العشر من قيمة الخمر إذا كانت للتجارة ، ولا يؤخذ من خنزيره مطلقاً أي سواء مر بالخنزير وحده أو مع الخمر لان الخنزير من ذوات القيم عندهم فأخذ قيمته كأخذ عينه . والخمر مثلي فأخذ قيمتها لايكون كأخذها ، لان المسلم ممنوع من تملك الخمر ، فاذا أخذ القيمة فقد أعرض عن الخمر فيجوز . ثم إنه ليس الخنزير مالاً لنا في الابتداء بخلاف الخمر ، كان مالا لنا في الابتداء حين كان عصيراً ويصير مالا في الانتهاء . وإذا كان كذلك كانت حرمة الخمر أخف فجاز أن يؤخذ العشر من الخمر ولا يؤخذ من الخنزير (انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، مجمع الانهر: ١ ص ١٧٣) ، وقال أبو يوسف : إن مر بالخمر والخنزير معاً يعشرهما العاشر كأنه جعل الخنزير تابعاً ، وعشر الخمر دون الخنزير إن مر بهما على الانفراد . وقال زفر : لايعشر الخمر ولا الخنازير . وذهب في ذلك إلى أن الخمر ليس بمال في حق المسلم والعاشر مسلم فصار كأنه مر عليه بما ليس بمال وكما إذا مر بخنزير . (راجع شرح السير الكبير ومجمع الانهر : المرجعين السابقين) .

ونحن نرى أن هذه تفرقة تحكمية فان التحريم في الشرع منصب على أكل ثمن الخمر والخنزير بدون تفرقة في حق المسلم ، ورسوم المرور يتقاضاها ولاة الأمور من التجار بمعنى آخر ، بصرف النظر عن حرمة التجارة وحلها في ذاتها ، وإنما لانتفاعها بمرافق البلاد وحمايتها من الاعتداء عليها . والاصل المقرر عند الفقهاء أنه اذا كان في الشيء أكثر من منفعة واحدة وحرم منه واحدة من تلك المنافع فانه ليس يلزم أن يحرم منه سائر المنافع ، ولا سيما إذا كانت الحاجة إلى المنفعة غير المحرمة كالحاجة إلى المحرمة . (بداية المجتهد : ٢ ص ١٢٦) .

وعند الحنابلة روايتان في تعشير الخمر والخنزير ، فقال أحمد في موضع : قال عمر : « ولوهم بيعها لايكون إلا على الآخذ منها » ، يعني من ثمنها . وفي رواية « ولوهم بيع الخمر والخنزير بعشرها » قال أبو عبيد : ومعنى قول عمر رضي الله عنه : « ولوهم بيعها وخذوا أنتم من الثمن » أن المسلمين كانوا يأخذون الخمر والخنزير من جزية رؤوسهم وخراج أراضيهم ، بقيمتها ، ثم يتولى المسلمون بيعها فهذا الذي أنكره بلال ونهى عنه عمر ، ثم رخص لهم أن يأخذوا ذلك من أثمانها ، إذا كان من أهل الذمة ولا تكون مالا للمسلمين . (الأموال: ص٥٠ =

ذلك متروك للعرف بحسب كل زمان وعصر . وهو عرف صحيح إذ لا يترتب عليه تحليل حرام أو تحريم حلال[١] .

=ومابعدها) . وذكر القاضي أبو يعلى أن أحمد نص على أنه لايؤخذ منها شيء .(راجع المغني: ٨ ص ٥٢٠ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٦٤) . وبذلك قال الامام زفر من الحنفية لأن الخمر والخنزير ليسا بمال في حق المسلم ، والعاشر مسلم كأنه مر عليه بما ليس بمال . (شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٧ . مجمع الانهر : ١ ص ١٧٣) .

والذي أراه أن تؤخذ العشور من قيمة الخمور والخنازير التي تمر ببلاد الاسلام إلى بلاد غيرهم . وذلك لاعتبارها مالا عند أصحابها ، ولانه يجوز أخذ الجزية من أثمان الخمر والخنازير عند العلماء احتجاجاً بقول عمر السابق « ولوهم بيعها .. » ولانها من أموالهم التي تقرهم على اقتنائها والتصرف فيها ، فجاز أخذ أثمانها منهم كأثمان ثيابهم . (المغني : ٨ ص ٥٢١ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٦٥ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ١١٢) . وهكذا فان رسوم المرور تؤخذ أيضاً من أثمان الخمر والخنازير إذا سمح باستيرادها للذميين كما جوز ذلك المالكية (الشرح الصغير : ١ ص ٣١٦) . فإن خيف من ذلك انتشار المفاسد بين المسلمين منعها الإمام سداً للذرائع (انظر المدخل الفقه الاسلامي : ص ٢٦٧ وما بعدها ، تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره : ص ٢٦٨) . وهذا حق مقرر للدولة في العصر الحديث ، فان لها أن تراقب الواردات إلى بلادها ، وأن تضع لها القيود الكافلة لحماية الايرادات ولرعاية الآداب العامة (العلاقات الاقتصادية الدولية للدكتور زكي شافعي: ص ١٧٦ السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ محمد البنا : ص ٥٥) .

(١) العرف الصحيح أصل من أصول الفقه يؤخذ به مالم يوجد نص من كتاب أو سنة أو اجماع أو قياس ، ولذلك يقول الفقهاء والأصوليون: إن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي أو ثابت بالنص ، والعادة محكمة ، والثابت عرفاً مشروط شرطاً أي يجب العمل به كما يجب العمل بالشرط ، ومن القواعد المشهورة عندهم أيضاً أن ماليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف . (انظر الاشباه والنظائر لابن نجيم : ١ ص ١٢٦ ، للسيوطي : ص ٥٠ – ٥٣ شرح الاسنوي : ١ ص ٣٩١ ، مذكرات أصول الفقه للاستاذ الشيخ محمد الزنزاف ص ٢٤ من الادلة المختلف فيها ،شرح السير الكبير ١: ص ١١٥ . تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره : ص ٢٤٤ . المدخل للفقه الاسلامي : ص ٢٤٥ وما بعدها) .

والعرف الذي كان زمن الاجتهاد الفقهي هو أخذ العشور إما من عين المال أو من قيمته دون أن يؤخذ من عينه شيء ، وذلك بدليل ما روي عن زياد بن حدير قال : كنت مع جدي زياد بن حدير على العشور ، فمر نصراني بفرس قوّمه عشرين ألفا ، فقال : إن شئت أعطيتنا ألفين وأخذت الفرس ، وإن شئت أعطيناك ثمانية عشر ألفاً[1] . يدلنا هذا الاثر على أن الواجب هو عشر القيمة لا عشر نفس المال الممرور به ، وإلا لوجب أن تتملك جهة بيت المال عشر نفس الفرس بالشيوع كما يتملك أي شخص عشر عين بالشيوع ، بسبب من أسباب الملكية ، ولكن بما أن الذي حصل هو تقويم الفرس ، ثم تخيير المالك بالصفة الموضحة ، علم أن الواجب هو عشر القيمة ، لا عشر ذات المال[2] .

(٤) وعاء الضريبة [3]:

اتفق الفقهاء المسلمون على أن ضريبة العشور تؤخذ من كل مال التجارة ، فيما عدا ما استثنيناه عند الحنابلة والشافعية من إعفاء التجارات التي للمسلمين إليها حاجة ، أو التي أعفاها الاجنبي من الرسوم كما نص على ذلك الحنفية ، أو الخمر والخنازير وكل ما هو مستنكر في الإسلام[4] .

(١) الخراج لأبي يوسف : ص ١٣٥ ، لابن آدم : ص ٧٠ ، الأموال : ص ٥٣٤ .

(٢) راجع العلاقة الدولية في الحروب الاسلامية لاستاذنا الشيخ علي قراعة : ص ١٣٦ .

(٣) استعرنا هذا الاصلاح من كتب الاقتصاد لتحديد نوع التجارة التي تؤخذ عنها العشور أي المصدر الذي تستقى منه الضريبة (انظر تشريع الضرائب للدكتور حلمي مراد ، الطبعة الاولى : ص ٨٠ ، ١٦٧ ، ٢٠٤) .

(٤) وانظر شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٦ ، الخراج : ص ١٣٢ ، الشرح الصغير : ١ ص ٤٠٦ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٥ ، الأم : ٤ ص ١٢٥ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، المغني : ٨ ص ٥٢٢ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٦٢ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٢ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ .

يفهم من هذا أنه لا تؤخذ المشور كما هو العرف الحاضر من الاموال التي لا تكون مخصصة للتجارة كالهدايا والأمتعة المخصصة للانتفاع الشخصي ، أو ما قد يكون هنالك من إعانات لبعض المواطنين في دار الإسلام مثل الاعانات التي تقدمها هيئة الامم لإغاثة اللاجئين الفلسطينيين في البلاد العربية[١] .

كذلك الامر في القانون الدولي تعتبر التعريفة الجركية مختصة بالتجارة الخارجية ، غير أنه يوضع عادة حد أدنى للاعفاء من الرسوم الجركية بالنسبة للهدايا حتى لا تتخذ ذريعة إلى التهرب من دفع هذه الرسوم . وهذا تصرف حسن يخضع للقانون الاداري في داخل كل دولة .

(٥) مربوط الضريبة أو نصاب الضريبة :

اختلف فقهاؤنا في أول مربوط ضريبة المشور .

فقال الحنفية والحنابلة والزيدية والإباضية : إن لضريبة المشور نصاباً كالزكاة إلا أن الحنفية والزيدية والإباضية قالوا : نصاب المشور هو نصاب مال المسلم أي ما يبلغ قيمته مائتي درهم فضة أو عشرين ديناراً ذهباً . وقال الحنابلة : إن النصاب هو مائة درهم فضة أو عشرة دنانير ذهباً[٢] .

وقال المالكية والشافعية وأهل الحجاز وابن حامد من الحنابلة[٣] : ليس

---

(١) العلاقات الاقتصادية الدولية للدكتور زكي شافعي : ص ١٨٢ ، حافظ غانم : ص ٣٣٦ .

(٢) راجع شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٤ ، الخراج : ص ١٣٥ السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٣ . المغني : ٨ ص ٥١٩ ، ٥٢٣ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٥١ ، الاقناع : ق ١٠٥ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٢ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ .

(٣) هو الحسن بن حامد بن علي بن مروان البغدادي ، أبو عبد الله إمام الحنابلة في زمانه ومدرسهم ومفتيهم عاش طويلاً ، توفي سنة (٤٠٣ هـ) .

لضريبة العشور نصاب معين وإنما تؤخذ من المال قل أو كثر(١) .

احتج الاولون أولاً بأن العشور وجبت بالشرع فاعتبر لها نصاب كزكاة الزرع والثمر ، ثم إنها حق يتقدر بالحول ، فاعتبر لها نصاب كالزكاة ، أي أنهم شبهوا العشور بالصدقات .

ثانياً — بما كتب عمر لعاشره أن يأخذ من أهل الذمة نصف العشر ومن المسلمين من كل أربعين درهماً درهماً . وليس فيما دون المائتين شيء ، فإذا كانت مائتين ففيها خمسة دراهم وما زاد فبحسابه(٢) .

وفي رواية : (بعث عمر مصدقاً(٣) ، وأمره أن يأخذ من المسلمين من كل أربعين درهماً درهماً ، ومن أهل الذمة من كل عشرين درهماً درهماً ، ومن أهل الحرب من كل عشرة واحداً) ، وإنما يؤخذ ذلك من المسلم إذا كان معه نصاب فكذلك من غيره(٤) .

وقال الحنفية : رأينا عمر قد ضم أموال أهل الذمة — ومثلهم الحربيون إلى أموال المسلمين في حق واحد(٥) ، فلهذا حملنا تقدير أعشار

---

(١) الشرح الصغير ١ ص ٣١٥ ، بداية المجتهد طبعة صبيح : ١ ص ٣٢٤ ، الأم : ٤ ص ١٢٥ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٦٣ ، المهذب : ٢ ص ٢٥٩ .

(٢) انظر الخراج : ص ١٣٥ .

(٣) المصدق : اسم جنس يشمل العاشر وهو الذي نصبه الامام ليأخذ الصدقة من التاجر الذي يمر عليه بمال التجارة ، والساعي : وهو الذي يسعى في القبائل ليأخذ صدقة المواشي السوائم في أماكنها .

(٤) الاموال : ص ٥٣٦ .

(٥) وذلك في الأثر السابق عن عمر فيما رواه أبو عبيد والبيهقي وهو « يؤخذ من المسلمين من كل أربعين درهماً درهم ، ومن أهل الذمة من كل عشرين درهماً درهم ، وممن لاذمة له من كل عشرة دراهم درهم ، فاذا كانت الزكاة لاتؤخذ من المسلمين إلا إذا توافر نصاب معين ، فكذلك ماذكر معها يتطلب نصاباً .

أموالهم على الزكاة إذا كان لأدنى الزكاة حد محدود وهو المائتان من الدراهم . أي أنهم استدلوا بما يعرف في الأصول بدلالة الاقتران .

واستدل الحنابلة في تحديد النصاب بمائة درهم بما فسر به عمر بن عبد العزيز قول عمر بن الخطاب في كتابه إلى زريق بن حيان[١] . « من مر بك من أهل الذمة فخذ مما يديرون في التجارات من كل عشرين ديناراً ديناراً ، فما نقص فبحساب ذلك حتى تبلغ عشرة دنانير ، فإن نقصت ثلث دينار فلا تأخذ منه شيئاً[٢] » . قال أبو عبيد : فعشرة دنانير إنما هي معدولة بمائة درهم في الزكاة ، وهو عندنا تأويل حديث عمر ابن الخطاب مع تفسير عمر بن عبد العزيز ، ولا يوجد في هذا مفسر هو أعلم منه . وهو قول سفيان الثوري[٣] .

واستدل الفريق الثاني :

أولاً — إن الذي يؤخذ من أهل الذمة وبالأولى من أهل الحرب ليس بزكاة ، فينظر فيه إلى مبلغها وإلى حدها ، إنما هو فيء بمنزلة الجزية التي تؤخذ من رؤوسهم ، ألا ترى أنها تجب على الغني والفقير على قدر طاقتهم من غير أن يكون لأدنى ما يملك أحدهم حد معين . وعلى ذلك صولحوا[٤] .

---

(١) انظر في تبيين « حيان » الاصابة في تمييز الصحابة : ١ ص ٣٦٣ وما بعدها ، المطبعة التجارية .

(٢) الروضة الندية : ٢ ص ٣٠٦ .

(٣) الاموال : ص ٥٣٧ .

(٤) الاموال : ص ٥٣٦ .

فكذلك ما مر به من التجارات يؤخذ منهـا ما كانت من قليل أو كثير .

ثانيا — إن عمر قال في نفس الأثر الذي احتج به الفريق الأول : خذ من كل عشرين درهماً درهماً ، ونوقش هذا الدليل بأن المراد بيان القدر المأخوذ منه في كل قليل وكثير .

ثالثاً — إن العشر حق على الحربي فوجب في قليل ماله و كثيره كنصيب المالك في أرضه التي عامله عليها .

إزاء هذا الخلاف نرى أن الراجـح هو مذهب الفريق الثاني ؛ لأن الزكاة على تجارة المسلم ثابتة شرعاً بمقاديرها وأنصبتها بخلاف ضرائب العشور.

وعمدة الفريق الأول دلالة الاقتران ، وهي أضعف من أن يتعلق بهـا إنسان ، فكثيراً ما يقترن في الشريعة المكروه بالحرام ، مثل « نهى النبي ﷺ عن كل مسكر ومفتر » (رواه أحمد وأبو داود عن أم سلمة[1]) ويقترن المباح بالواجب لما يترتب على ذلك من الفوائد مثل قوله تعـالى : « كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده » [2] . فـكان من الممكن أن يقترن ما ليس له نصاب بماله نصاب معين في الشرع . والروايات عن عمر من قول تابعي ، وقوله ليس حجة . ثم إن أخذ العشور من الحربي لمعنى يختلف عن أخذ الزكاة من المسلم .

---

(١) هي هند بنت سهيل المعروف بأبي أمية (ويقال اسمه حذيفة ويعرف بزاد الراكب) ابن المغيرة ، القرشية ، المخزومية ، من زوجات النبي صلى الله عليه وسلم ، تزوجهـا في السنة الرابعة للهجرة ، وكانت من أكمل النساء عقلا وخلقاً روت من الأحاديث (٣٧٨) حديثاً وتوفيت بالمدينة سنة (٦٢ هـ) .

(٢) الانعام : ١٤١ راجع أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٧٤٨ .

ينتج مما قدمناه أن ضريبة العشور تؤخذ عيناً من الأموال أي بصرف النظر عن مالكها أو مراعاة النصاب فيها ، قال أبو عبيد : اتفق الفقهاء على أنه لايصدق الحربي في شيء مما يدعي من دين عليه ينقص النصاب ، أو قوله : إن المال ليس له . ولكن يؤخذ منه على كل حال (١) . وتؤخذ العشور في رأينا من أي مال قل أو كثر . وعلى أساس ذلك يتمكن الإمام أن يكون في حرية لتحديد نصاب إن شاء أو تخفيضه أو رفعه بحسب مايرى من تشجيع التجارة الخارجية أو إضعافها . وهذا يتفق مع ما عليه الوضع الدولي الحاضر حيث تؤخذ الرسوم الجمركية على التجارة الخارجية دون إعفاء شيء منها .

(٦) المدة التي تجزىء عنها الضريبة :

إذا أخذت ضريبة العشور من التاجر الحربي ، فهل يجوز أن تؤخذ في سنة واحدة عن شيء واحد مرة ثانية إذا مر التاجر على عاشر آخر؟

اتفق الفقهاء على أن ضريبة العشور عن نفس المال لا تؤخذ في السنة إلا مرة واحدة من الحربي ، فإذا عشر المال ثم مر به صاحبه على عاشر آخر لم يؤخذ عنه ضريبة أخرى مادام في دار الإسلام . فإذا انصرف إلى بلاده ثم عاد بماله ذلك أو بمال سواه أخذ منه العشر مرة أخرى لتجدد الأمان والحماية للمال . وهناك وجه عند الشافعية أنه يؤخذ في كل سنة مرة كأهل الذمة في الحجاز (٢) .

---

(١) الأموال : ص ٥٣٩ .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٦ ، السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٤ الفرح الصغير : ١ ص ٤١٧ ، لباب اللباب : ص ٧٣ ، الام : ٤ ص ١٢٥ ، ١٩٣ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، المهذب : ٢ ص ٢٥٩ ، المغني : ٨ ص ٥٢٣ ، كشاف القناع : ٣ ص ١٠٩ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٧٤ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٢ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ ، المنتزع المختار : ١ ص ٥٧٩ .

والحكمة في الاقتصار على أخذ الضريبة مرة واحدة في السنة واضحة، إذ لو أخذ منه كلما تردد في ديار الإسلام لأدى الى استئصال المال . وقد روى البيهقي عن زياد بن حدير أن أباه كان يأخذ من نصراني في كل سنة مرتين ، فأتى عمر بن الخطاب فقال : يا أمير المؤمنين إن عاملك يأخذ مني العشر في السنة مرتين ، فقال عمر : ليس ذلك له ، إنما له في كل سنة مرة . ثم أتاه فقال : أنا الشيخ النصراني ، فقال عمر : « وأنا الشيخ الحنيف ، قد كتبت لك في حاجتك » (١) . والذين يعتبرون العشور كالزكاة يقولون : إن العشر حق يؤخذ من التجارة ، فلا يؤخذ أكثر من مرة في السنة كالزكاة ، وهذا وإن كان قياساً في المقادير أنكره البعض فقد أجازه الشافعي (٢) .

وأما أخذ الضريبة من الحربي كلما دخل دار الإسلام وتكرر الأمان فمرجعه إلى حالة الدول وعدم وجود سلطة لدولة على رعايا الأخرى ، ويترتب عليه : أن الشخص إذا عاد إلى بلاد الإسلام فيعود بأمان جديد فيعطى حكمه ، فتؤخذ منه الضريبة ، وإلا أدى ذلك إلى احتمال عدم تحصيلها ، فإذا فرضنا أن الحربي تؤخذ منه الضريبة مرة واحدة ولم يؤدها في هذه المرة ، ثم عاد إلى دار الحرب ومضى الحول فيفوت على المسلمين مالزمه من هذه الضريبة نظير الأمان والحماية التي استمتع بها في المرة الأولى .

وفي رأينا أن هذا الدليل ليس بشيء إذ أن الضريبه تؤخذ من الحربي أول ما يدخل ولا يترك لنهاية العام ، ويكتب لمن أخذ منه براءة أو حجة بأدائها لتكون وثيقة له ، حتى لا يطالب مرة أخرى قبل الحول . وعلى

---

(١) منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٢٠١ ، الاموال : ص ٥٣٨

(٢) شرح الإسنوي : ٣ ص ٣٩ .

هذا فلا يخشى ضياع حق على المسلمين من جراء التحايل الساذج عليهم ، وهذا بناء على أن المستأمن لا يمكن من الإقامة في دار الإسلام أكثر من سنة .

وأما بالنسبة للقول بتجدد الحماية والأمان المالي ، فإنه يرد على ذلك بأن مقابل الحماية قد استوفي منه بدخوله في المرة الاولى « فلا يقضى حق واحد من مال واحد مرتين » ، وليس من شأن العدالة في الاسلام أن يعشر نفس المال الذي تكرر دخوله دار الإسلام في نفس العام ، ما دام يحمل صاحبه براءة أو وصلاً يثبت أنه قد دفع الرسوم المقررة . لهذا فإننا نرى إعفاء مال الحربي من الرسوم إذا عاد به نفسه مرة أخرى إلى بلادنا مع مراعاة مبدأ المعاملة بالمثل كما قال محمد بن الحسن . فلو أخذ الحربيون رسماً على نفس المال لتاجر مسلم فإننا نأخذ ذلك منهم ، فإذا استمر المستأمن في دار الإسلام أكثر من سنة فيؤخذ على المال ضريبة بوصف آخر لا بوصف رسم جمركي . ويلاحظ أن النظم الجمركية الحديثة تقرر أخذ الرسوم كلما تكرر دخول التجارة إلى البلاد . وفي داخل البلد لا يتجدد أخذ رسوم على التجارة في السنة إلا بوصف آخر كبديل للانتفاع بمرافق البلاد مثلاً . وهذا هو رأي فقهائنا .

هذا هو الحكم بالنسبة للحربي . أما الذمي فقد قال فيه جمهور الفقهاء : إذا اتجر الذمي في بلاد الإسلام إلى أفق من الآفاق في السنة مراراً لم يؤخذ منه العشر إلا مرة واحدة (١) . وقال المالكية : يؤخذ منه العشر

---

(١) راجع شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٦ ، مجمع الأنهر : ١ ص ١٧٢ الأم : ٤ ص ١٩٣ ، الروضة : ٢ ق ١٣٥ ، المغني : ٨ ص ٥١٨ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٧٣ .

كلما مر في السنة مراراً إلى أفق آخر ، لفعل عمر رضي الله عنه ولأن العلة الانتفاع (١) .

فبناء على قول الجمهور يظهر هناك فرق بين الحربي والذمي بالنسبة للمدة التي تجزىء عنها الضريبة ، وذلك راجع إلى أثر الحرب في العلاقات التجارية . وهناك فروق أخرى بين الحربي والذمي بسبب الحرب بيناها أثناء عرضنا لمختلف النواحي التي تتعلق بالعشور ، منها أن الشافعية نصوا على أن الذمي لا يؤخذ منه العشر وإن دخل الحجاز إلا إن شرط مع الجزية ولا يعشر في غير الحجاز (٢) . وفي عصرنا الحاضر نرى أن تؤخذ الرسوم الجمركية أثناء التنقل في بلاد الإسلام كما هو رأي الفقهاء الآخرين كما عرفنا .

ومن الفروق أيضاً أن الفقهاء نصوا على أن الذمي إذا مر بالعاشر في ثغور المسلمين فإنه يؤخذ منه نصف العشر . أما الحربي فيؤخذ منه العشر كما مر معنا (٣) .

ومنها أن المالكية نصوا على أن الذمي يؤخذ منه عشر ثمن بضاعته

---

(١) لباب اللباب : ص ٧٣ ، الشرح الصغير : ١ ص ٤١٦ ، بداية المجتهد ، طبعة صبيح : ١ ص ٣٢٤ .

(٢) انظر الأم : ٤ ص ١٢٤ ، مغني المحتاج : ٤ ص٢٤٧ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠١. قارن الافصاح : ص ٣٩٢ ، قال الماوردي في الأحكام السلطانية : ص ٢٠١ : وأما أعشار الاموال المتنقلة في دار الاسلام من بلد إلى بلد فمحرمة لايبيحها شرع ولا يسوغها اجتهاد ولا هي من سياسات العدل ولا من قضايا النصفة .

(٣) انظر الخراج : ص ١٣٣ ، حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٥ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٤ ، الأم : ٤ ص ١٩٤ ، المغني : ٨ ص ٥١٩ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٢ ، المنتزع المختار : ١ ص ٥٧٧ .

التي باعها . فإذا لم يبع شيئاً لم يؤخذ منه شيء بخلاف الحربي يؤخذ منه عشر ما قدم به للتجارة باع أو لم يبع (١).

ومن تلك الفروق أن الفقهاء يقولون : إن الحربي يؤخذ منه العشر فيما تجروا فيه ، وإن كان عليه دين ، ولا يصدق في ادعائه شيئاً من ذلك ، حتى ولو أقام البينة على مدعاه عند القائلين بأن العشور وضعت أصالة على الحربيين ، وكذلك عند القائلين بأنها موضوعة على أساس المعاملة بالمثل باعتبارهم لا يصدقون تجارنا في مثل هذا . فيفهم من ذلك أنهم إن صدقوهم نعامل تجارهم بنفس المعاملة . أما الذمي فانه إذا مر بالعاشر وقال : « إن عليه دينا يحيط بماله فلا يأخذ منه شيئاً بعد إقامة البينة على مدعاه عند الحنابلة وأهل العراق (٢) .

وإذا تتبعنا فروقاً أخرى بين الذمي والحربي نجد الكثير منها مما لا نكاد نجد تفسيراً لذلك إلا أن نقول : « إن للحرب أثراً ملحوظاً في العلاقات الاقتصادية بين المسلمين وغيرهم » . وذلك في وضع قيود على تلك العلاقات بتقرير العشور ، وفي تحديد وصف العشر بسبب الحرابة . فالوضع الخاص للحربي في هذه القيود ونحوها يعتبر من آثار الحرب .

وبالجملة : فان المسلمين أرحم من غيرهم في هذه السبيل حيث يقررون جواز استمرار المعاملات التجارية مع عدوهم أثناء الحرب إلا إذا رأى ولاة

---

(١) راجع الشرح الصغير : ١ ص ٤١٦ وما بعدها ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦ ب .

(٢) راجع أحكام أهل الذمة : ص ١٧٢ ، ١٧٤ ، الخراج ليحيى بن آدم : ص ٦٩ ، شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٣ ، ٢٨٥ ، كشاف القناع : ٣ - ١٠٩ المغني مع الشرح الكبير : ١٠ ص ٦٠٢ .

الأمور قطع العلاقات سياسياً ، فيظهر للحرب حينئذ أثر في العلاقات التجارية فيا عدا ما أوردناه من قيود على تلك العلاقات حين استمرارها . أما الدول الحاضرة فإنها تسلك كل سبيل للتضييق والضغط الاقتصادي على عدوها ، فتغلق معه حدودها ، وتفرض عليه حصاراً محكماً في البر والبحر وتحرم أي تعامل بين رعاياها ورعايا دولة العدو ، وتقضي الحرب على كل اتصال سلمي بين الدولتين المتحاربتين (١) .

فهل نجد نظاماً أرحم للأمم جميعاً من نظام الاسلام ؟ !

★ ★ ★

(١) انظر قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنينة : ص ١٨٨ .

المبحث الثالث

أثر الحرب في أموال العدو

تمهيد فى تاريخ الغنائم وتعريف الفيء والغنيمة :

الحرب منذ قديم الزمان غنم للمنتصر وغرم على المنهزم ، ولذا فإنه يتخلف غالباً عن انتصار أحد الطرفين أموال يغنمها تعوض له بعض ما خسره في سبيل الحرب .

وفي شأن غنائم بدر نزلت أول آية تخصص الرسول ﷺ بالتصرف فيها : وهي قوله تعالى « يسألونك عن الأنفال ، قل الأنفال لله والرسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم ، وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين »(١) والنفل هنا هو الفيء . ثم بين الله تعالى هذا الإجمال في آية : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ... » الآية (٢) . فجعل الخمس لمن ذكرت الآية ، والأربعة الأخماس الباقية للغانمين . وذكر البعض إن أول غنيمة خمست هي غنيمة سرية عبد الله بن جحش (٣) . وقد كانت هذه السرية مرسلة لاستطلاع حال قريش والتعرف على أخبارها ولم يكن من أغراضها القتال .

---

(١) الأنفال : ١

(٢) الأنفال : ٤١

(٣) الفكر السامي للحجوي : ١ ص ٨٨ .

إلا أنه وإن أحلت الغنائم في الإسلام ونزل في شأنها تشريع تفصيلي، فلم يكن مقصد الجهاد هو الحصول على الأموال والأسلاب . وإنما كما قال الفقهاء : المقصود الاعظم من الجهاد إعلاء كلمة الله تعالى ، والذب عن الملة ، والغنائم تابعة(١) ، أي أن الغنائم نتيجة فقط تترتب على الحرب ، ويتملكها المسلمون بالإحراز ، فهي أمر واقع كمجرد طريق لإضعاف العدو ومعاقبته وتعويض ما أنفق على القتال(٢) . فلم يكن المسلمون يوماً يهدفون في حروبهم إلى غرض دنيوي حقير ، أو يشنون حروباً اقتصادية للسيطرة على مناطق الثروة والنفوذ والاسواق الخارجية في العالم كما حصل في الحرب العالمية الاولى ، أو لتحقيق المطامع والاهواء المادية ، أو لتوسع في الملك ، أو لإشباع رغبة التفضيل العنصري ، كما هو هدف أغلب الحروب الحديثة، قال الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة »(٣) . فليس من شأن الإسلام أن يبرر الغاية بالوسيلة فيقر الاستعمار الممقوت أو يحكم القوة لأغراض دنيوية أو يشجع على النهب والسلب والتدمير والاستغلال ، لتحريم ذلك بنص القرآن ، قال تعالى : « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين »(٤) .

لا كما يدعي ذلك بعض الكتاب الغربيين والمستشرقين (٥) ، مستدلين

---

(١) فتح القدير : ٤ ص ٢٨٦ ، بجيرمي المنهج : ٤ ص ٢٤٠ ، الأحكام السلطانية للماوردي : ص ٤١ .

(٢) الأصل أن المحاربين قديما لايتقاضون أجراً بل يأخذون معدات القتال ومؤنته كالسلاح والخيل والزاد من عندهم ، فإعطاؤهم من الغنائم يعتبر تعويضاً لهم .

(٣) النساء : ٩٤ .

(٤) القصص : ٨٣

(٥) وقد يكون السبب في إلصاق هذه التهمة بالمسلمين هو أنه كانت العادة عند العرب قبل=

بقصة تعرض المسلمين لقافلة أبي سفيان القادمة من الشام[١] ، مع أن هذا التعرض مشروع لأن المسلمين كانوا يقصدون أخذ نظير أموالهم التي تملكها أهل مكة بعد الهجرة ، فلا وجه أصلا لانتقاد هذه الحالة مع قيام حالة الحرب بين المسلمين والمكيين . وهذا ما يعرف حديثاً بالحصار الاقتصادي. قال تعالى : « ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل »[٢] .

وإنما المقصد الأساسي من الجهاد هو المحافظة على أساليب نشر الإسلام، وليس صحيحاً ما يقول فون كريمر حينما دخل الكثيرون في الإسلام : « قد سعى عمر لوضع العراقيل في سبيل الدخول في الإسلام ، فقرر أنه عند اعتناق الإسلام يمكن الاحتفاظ بالأموال المنقولة فقط ، أما الأرض وما يتصل بها من فوائد فيجب أن تكون للحكومة[٣] » . فلم يكن انتقال ملكية الأراضي للفاتحين إلا كأثر من آثار الحرب والفتح ، دون أن يقصد من ذلك عرقلة اعتناق الإسلام . وما تملك الغنائم بالاستيلاء حينئذ إلا كالتملك ببقية أسباب الملك التام من حيازة أو وضع يد أو إرث أو عقد ناقل للملكية كبيع أو هبة[٤] .

والدليل على أن الاسلام لا يقصد في فتوحاته جلب المغانم ما قاله

= الإسلام هي الغزو والنهب والسلب وسفك الدماء ، فظن المتعصبون أن هذا المسلك ملازم للعرب بعد اسلامهم ، ولكنهم نسوا أن رسالة السماء هذبت طبائع العرب وصقلت نفوسهم فانقلبوا رسل خير وهداية وعدالة . يقول الله تعالى : « كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين » (البقرة : ٦٠) .

(١) راجع حياة محمد صلى الله عليه وسلم ، واشنطن ارفنج : ص ١٠٥ ، وانظر الجزية والاسلام ، دانيل دينيت : ص ٤٨ .

(٢) الشورى ـ ٤١

(٣) الحضارة الاسلامية: ص ٨٤ .

(٤) انظر المغني : ٨ ص ٤٣٤ ، المعاملات الشرعية لأستاذنا الشيخ علي الخفيف : ص ٢٧ .

عمر بن عبد العزيز لبعض ولاته : « إن الله بعث محمداً بالحق هادياً ولم يبعثه جابياً[١] » . إذن كان الهدف هو الهداية لا الجباية ، والمساواة لا القهر والتفريق .

وقال ربعي بن عامر مبعوث سعد بن أبي وقاص إلى الفرس ، قال لرستم قائد الفرس قبيل موقعة القادسية : « إنا لم نأتكم لطلب الدنيا ، ووالله لإسلامكم أحب الينا من غنائمكم » ، وقد روى أبو داود عن أبي هريرة أن رجلاً قال : يا رسول الله ، رجل يريد الجهاد في سبيل الله وهو يبتغي عرضاً من عرض الدنيا ، فقال رسول الله ﷺ : لا أجر له ، فأعاد عليه ثلاثاً كل ذلك ، فيقول له : لا أجر له »[٢] وروى الجماعة عن أبي موسى الأشعري أن أعرابياً جاء إلى رسول الله ﷺ ، وقال : « إن الرجل يقاتل الذكر ويقاتل ليحمد ، ويقاتل ليغنم ، ويقاتل ليرى مكانه ، فقال رسول الله ﷺ : « من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله[٣] » . فهل بعد هذا يقال : إن مقصد الفتوحات الاسلامية هو الطمع في الغنائم وسلب الأموال ؟!

ودراسة أثر الحرب في أموال العدو في الاسلام مجالها فيما سماه الفقهاء « أموال الفيء والغنائم » : وهي ما وصلت من الحربيين ، أو كانوا سبب وصولها[٤] .

---

(١) طبقات ابن سعد : ٥ ص ٢٨٣ .
(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ٢١ .
(٣) المرجع السابق ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢١٤ .
(٤) الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٢١ .

والفيء في اللغة : الرجوع . قال تعالى « حتى تفيء إلى أمر الله »[١] أي حتى ترجع إلى الحق . والغنيمة : الفوز بالشيء بلا مشقة ، والفيء : الغنيمة كما قال صاحب القاموس . ومراعاة لهذا الأصل اللغوي قال الفقهاء : المراد بالفيء أحياناً ما يعم الغنيمة كما أنه قد يراد بالغنيمة ما يعم الفيء ، فهما كالفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا[٢] .

فمعنى الغنيمة والفيء في اصطلاح فقهائنا مختلف . وأشهر الاقوال في ذلك أن الغنيمة : هي ما أخذ من أموال أهل الحرب عَنْوة بطريق القهر والغلبة .

والفيء : هو المال الذي يؤخذ من الحربيين من غير قتال ، أي بطريق الصلح كالجزية والخراج[٣] .

هذه التفرقة الاصطلاحية مبنية على فحوى الآيات التي نزلت في شأن أموال بني النضير ، قال تعالى : « وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ، ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير . ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين

(١) الحجرات : ٩

(٢) بجيرمي الخطيب : ٤ صـ ٢٣٧ ، مغني المحتاج : ٣ صـ ٩٢ .

(٣) راجع المبسوط : ١٠ ص ٧ ، حاشية العدوي : ٢ ص ٨ ، الاشباه والنظائر للسيوطي : ٣٥ ، فتح المعين شرح قرة العين للمليباري : صـ ٥٣ ، الشرح الكبير : ١٠ صـ ٥٤٧ ، ٤٧٥ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٦ ، الشرح الرضوي : صـ ٣٠٩ ، حلية العلماء : صـ ٤٥٢ الوجيز : ١ ص ٢٨٨ ، المقدمات الممهدات : ١ ص ٢٦٩ ، قارن الخراج لقدامة بن جعفر : ق ٩٠ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ١ ، معجم البلدان لياقوت الحموي : ١ ص ٣٥ ــ ٣٧ .

الاغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب »(١) .

والغنيمة عند فقهاء القانون الدولي : هي ما يوجد مع جيش العدو أو في ميدان القتال من مهمات حربية كالخيول والبنادق والأسلحة والمدافع ونحوها(٢).

يتبين من مقارنة تعريفي الغنيمة الشرعي والقانوني أن الغنيمة في الفقه الإسلامي أعم من مدلولها عند الفقهاء الدوليين .

وقد قسم فقهاؤنا الغنائم إلى أقسام أربعة : وهي الأسرى والسبي والأرضون والأموال(٣) . والذي أراه أن يتخصص مدلول الغنيمة في المنقولات من الأموال كما يقضي بذلك العرف ، حتى تتلاءم الأحكام بين بعضها ويخلو التعريف من النقد ، وهو رأي لعمر بن الخطاب وبعض العلماء(٤) . قال الماوردي : وأما الأموال المنقولة : فهي الغنائم المألوفة(٥).

وقد كتب سيدنا عمر إلى سعد بن أبي وقاص يوم افتتح العراق : « أما بعد فقد بلغني كتابك أن الناس سألوا أن تقسم بينهم غنائمهم ، وما أفاء الله عليهم ، فانظر ما أجلبوا به عليك من كراع أو مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين ، واترك الارضين والأنهار لعمالها ، فيكون ذلك في أعطيات المسلمين فإنا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعده شيء » والمراد من الكراع الماشية ، والمراد من المال هو الأشياء المنقولة غير الأرض الأموال ص٥٩ .

---

(١) الآيات من سورة الحشر ٦ ـ ٧ .

(٢) انظر قانون الحرب والحياد الدكتور سامي جنينة : ص ٢٨٩ ، أوبنهايم : ٢ ص ٣١٨ سفارلين : ص ٣٤٩ .

(٣) الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٢٦ ، لأبي يعلى : ص ١٢٥ ، القوانين الفقهية : ص ١٤٧ .

(٤) الخراج لابن آدم : ص ١٩ ، البحر المحيط : ٤ ص ٤٩٧ الاموال : ص ٥٨ ، فتح الباري : ٨ ص ١٠ وراجع المدخل الفقهي العام للاستاذ مصطفى الزرقاء : ١ هامش ص ١٤٠ .

(٥) الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٤ .

وبذلك يصير الفيء شاملاً لما عدا الأموال المنقولة من عقار وغيره[١] . وحينئذ يتفق معنى الغنيمة في الشريعة مع معناها في القانون ،وقد يتسع معنى الغنيمة لاعتبارات خاصة كما هو المقرر في الأمر العسكري المصري سنة ١٩٤٨ حيث اعتبر غنيمة بوجه خاص كل سلعة من أي نوع كانت ، مرسلة بطريق مباشر أو غير مباشر إلى هيئات أو أشخاص موجودين بفلسطين[٢]. فلم يقصر معنى الغنيمة على ماسبق.

وهنا سنبحث أثر الحرب في العقارات والمنقولات كما هو رأي عمر في التفرقة بين المنقول والعقار[٣] . وبالجملة نقول : يترتب على الفتح عادة انتقال ملكية العقار والمنقول إلى الفاتحين ولكن ذلك يحتاج إلى تفصيل.

---

(١) زاد المعاد : ٢ ص ٦٩ . جاء في المنار : التحقيق أن الغنيمة في الشرع ما أخذه المسلمون من المنقولات في حرب الكفار عنوة . وهذه هي التي تخمس فخمسها لله والرسول والباقي للغانمين يقسم بينهم . وأما الفيء : فهو عند الجمهور : ما أخذ من مال الكفار المحاربين بغير قهر الحرب لقوله تعالى :

« وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب » الآية . وهو لمصالح جمهور المسلمين وقيل كالغنيمة . (راجع تفسير المنار : ١٠ ص ٤) .

(٢) مبادىء القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٦٢١ .

(٣) العقار كما يرى غير المالكية : ما كان ثابتاً لايمكن نقله وتحويله من مكان لآخر وهو يشمل جميع أنواع الارضين مطلقاً من زراعية وأراضي البناء وغيرها . وعند المالكية : ماله أصل ثابت لايمكن نقله وتحويله من مكان إلى آخر مع بقاء هيئته وشكله ، فالبناء والشجر والنخل عقار عند مالك . والمنقول : هو ما يمكن نقله وتحويله سواء بقي حافظاً لصورته التي كان عليها قبل النقل أم تغيرت صورته بسبب النقل والتحويل (راجع المعاملات الشرعية للشيخ أحمد ابراهيم : ص ٥٩ ، حاشية العدوي : ٢ ص ٧ ، المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٤٧٣) .

المطلب الاول – العقار

العقارات أو الأرضون التي يستولي عليها المسلمون تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أرض ملكت عنوة وقهراً ، وأرض ملكت عفواً لجلاء أهلها عنها، وأرض استولي عليها صلحاً . وقد كان هـذا التمييز بين الأنواع الثلاثة موجوداً منذ عهد الفتوحات الأولى بخلاف ما يزعمه كايتاني[1].

١ — الأرض التي فتحت عنوة :

تنتقل الملكية في العقارات في القانون الدولي بعد فتح الاقليم الموجودة به هذه العقارات ، وانتقاله إلى سيادة الدولة الفاتحة . والفتح من الوسائل التقليدية لاكتساب الاختصاصات الدولية ، أما اليوم فقد نصت الاتفاقات الدولية التي عقدت منذ سنة ١٩١٩ على عدم الاعتراف بالفتح كوسيلة مشروعة لتملك الاختصاصات الدولية . أما بالنسبة لمجرد الاحتلال دون الفتح فالقانون الدولي يميز بين أثر الاحتلال على أملاك الأفراد ، وأثره على أملاك الدولة صاحبة الإقليم ، فجوز الاستيلاء على أملاك الأفراد ، وأعطى للدولة المحاربة حق استغلال أملاك الدولة فقط[2] .

وفي الشرع الإسلامي يزول ملك المحاربين ، وتنتقل ملكية العقارات إلى الفاتحين بمجرد الاستيلاء عند الشيعة الإمامية والزيدية وأحمد بن حنبل ومالك في رواية مشهورة عنه ، وذلك لأنها مال زال ملك المحاربين عنه بالاستيلاء عليه ، فصار كالمباح تسبق اليه اليد ، فيتم تملكه بإحرازه.

---

(١) راجع الجزية والاسلام ، دانيل دينيت : ص ٣٧ .

(٢) راجع أوبنهايم : ٢ ص ٣١٨ قانون الحرب ، جنينة : ص ١٨٦ ، حافظ غانم : ص ٦٠٦ ، ٣٣٣ علي أبو هيف : ص ٣١٨ .

والرواية الثانية أنه لا تنتقل ملكيتها إلى الغزاة إلا بالقسمة ، وعند الشافعي : تملك العقارات والمنقولات بالاستيلاء والقسمة أو اختيار تملكها . وأما عند أبي حنيفة : فلا تنتقل الملكية إلا بالحيازة في دار الإسلام ، وموات الأرض التي فتحت عنوة أو صلحاً لا يملك إلا بالإحياء بالاتفاق[١].

وقد اختلف الفقهاء في حكم انتقال ملكية هذه الأراضي بعد الاستيلاء عليها :

أ — فذهب جمهور الصحابة والشافعية والظاهرية إلى أنه تنتقل ملكية هذه الأراضي من أصحابها إلى المسلمين[٢] ، الخمس لمن ذكرتهم آية الغنائم « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول . . . » الآية[٣] . والأربعة الأخماس الباقية للغانمين ، فإن طابت بتركها نفوس الغانمين بعوض أو غيره وقفها ولي الأمر على مصالح المسلمين[٤] .

ب — وقال الشيعة الإمامية والمالكية في المشهور عندهم : تصبح هذه الأراضي وقفاً على المسلمين بمجرد الحيازة دون أن تحتاج إلى وقف الإمام،

(١) راجع القواعد لابن رجب : ص ١٨٩ ، ٤١١ وما بعدها ، البحر الزخار ٢ ص ٢١٥ ، مفتاح الكرامة : ٧ ص ٧ ، المغني : ٨ ص ٤٢٢ ، المحرر : ٢ ص١٧٤ ، الخرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٨ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٤ المهذب : ٢ ص ٢٤١ ، تأسيس النظر للدبوسي : ص ٥٧ .

(٢) ولكن لا تملك عند الشافعية على الراجح إلا بالقسمة بشرط الرضا بها أو اختيار التملك ، قال في الروضة : وإنما اعتبرت القسمة : لتضمنها اختيار التملك . والسبب في أن الغنيمة لا تملك إلا بالقسمة هو أنه لو ملكها الغانمون بالاستيلاء كالاصطياد والتحطب لم يصح إعراضهم عنها والتنازل عنها لولي الأمر ، ولأن للامام أن يخص كل طائفة بنوع من المال ، ولو ملكوا الغنيمة لم يصح ابطال حقهم من نوع بغير رضاهم (راجع مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٤) .

(٣) الانفال : ٤١

(٤) الأم ، ٤ ص ١٠٣ ، ١٩٢ ، الروضة للنووي : ٢ ق ١٢٤ ب ، الحاوي للماوردي : ١٩ ق ١٤٢ ب ، المحلى : ٧ ص ٣٤١ .

ولا تكون ملكاً لأحد ، ويصرف خراجها[1] في مصالح المسلمين من أرزاق المقاتلة وبناء القناطر والمساجد وغير ذلك من سبل الخير ، إلا أن يرى ولي الأمر في وقت من الأوقات أن المصلحة تقتضي القسمة . قال اللخمي[2] من المالكية : لا أعلم خلافاً في أرض العنوة إن قسمت كانت قسمتها ماضية ولا تنقض[3] . وإذن فهذا الرأي قريب من مذهب الحنابلة الآتي ذكره .

جـ - قال الحنابلة في أظهر الروايات عن أحمد : إن الإمام يفعل ما يراه الأصلح من قسمتها ووقفها نظير خراج دائم يقرر عليها كالأجرة ، وتكون أرضاً عشرية خراجية : العشر على المستغل . والخراج على رقبة الأرض . وفي رواية : تصير الأرض وقفاً[4] بنفس الاستيلاء عليها ، والرواية

---

(١) الخراج : لغة هو ما حصل من ريع أرض أو كرائها أو أجرة غلام ونحوها ثم سمي ما يأخذه السلطان خراجاً فيقع على الضريبة والجزية ومال الفيء ، ويختص في الغالب بضريبة الأرض ، وفي جامع الرموز : الجزية تسمى بالخراج وبخراج الرأس ، فهذا صريح في جواز إطلاق الخراج على الجزية بلا تقييد ، والخراج والجزيــة أمران معروفان عند الرومان ، وفي العهــد الامبراطوري كانت عندهم أخرجة كثيرة (راجع الاحكام السلطانية للماوردي طبعة الحلبي : ص ١٥٢ ، تاريخ الاسلام السياسي : ١ ص ٥٩٦ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢١٨) .

(٢) هو علي بن محمد الربعي، أبو الحسن ، المعروف باللخمي ، فقيه مالـكي له معرفة بالأدب والحديث قيرواني الأصل ، صنف كتباً مفيدة منها التبصرة ، توفي سنة ٤٧٨ هـ .

(٣) الـكافي : ١ ص ٦٢٦ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ وما بعدهـا ، الفرح الرضوي : ص ٣١٠ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢٢ ، الخرشي ، الطبعة الثانيــة : ٣ ص ١٢٨ ، الحطاب : ٣ ص ٣٦٦ ، المدونة : ٣ ص ٢٧ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦ ب ، القوانين الفقهيــة : ص ١٤٨ ، رسالة بأحكام الأراضي الخراجية بمكتبــة الأزهر رقم ٢٩٠ مجاميع : ق ١٧٩ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ١٣٨ .

(٤) معنى وقفها : تركها على حالها بدون قسمة بين الغانمين ، لا أنه أنشأ تحبيسها وتسبيلها على المسلمين (كشاف القناع في باب احكام الذمة) .

الثالثة : الواجب قسمتها(١) .

د - قال الحنفية والزيدية والهادوية : الإمام فيها بالخيار إن شاء قسمها بين المسلمين ، كما فعل رسول الله ﷺ بخيبر ، وإن شاء أقر أهلها عليها ووضع عليهم الجزية ، وعلى أراضيهم الخراج ، فتكون أرض خراج وأهلها أهل ذمة . وقال بعض الحنفية كابن عابدين : القسمة بين الغانمين أولى عند حاجتهم وتركها بيد أهلها أولى عند عدم الحاجة لتكون عدة للمسلمين في المستقبل(٢) .

الأدلة :

يتبين من عرض هذه المذاهب أن الفقهاء متفقون على جواز قسمة الغنائم بين الغانمين ، وذلك لعموم قوله تعالى في الأرضين وغيرها : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ... »(٣) .

بينت الآية إعطاء خمس الغنيمة لهؤلاء ، وبعبارة أخرى للدولة ، والأربعة الأخماس الباقية ملك للغانمين من غير خلاف بين الأمة ، بدليل إسناد الحق في الغنيمة للغانمين في قوله تعالى « غنمتم » أسنده إليهم إسناد الملك إلى مالكه(٤) . وبدليل ما بينته السنة بقول الرسول ﷺ وفعله .

---

(١) الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٣٨ ، المحرر : ٢ ص ١٧٨ ، أحكام أهل الذمة لابن القيم : ص ١٠٢ ، زاد المعاد : ٢ ص ١٧٣ .

(٢) راجع المبسوط : ١٠ ص ١٥ ، ٣٧ ، درر الحكام : ١ ص ٢٨٥ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٠٣ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣١٦ ، ٣٥٢ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢١٩ ، سبل السلام : ٤ ص ٥٦ .

(٣) الانفال : ٤١

(٤) زاد المعاد : ٢ ص ٦٨ ، مذكرة التفسير الرابعة في الازهر : ص ١٣٥ ، أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٥١ ، القسطلاني : ٥ ص ١٩٥ .

قال رسول الله ﷺ - فيما رواه أحمد ومسلم وأبو داود - : « أيما قرية أتيتموها وأقمتم بها فسهمكم فيها ، وأيما قرية عصت الله ورسوله فإن خمسها لله ورسوله ثم هي لكم »(١) . فالمراد بالقرية الأولى : الفيء ، ويصرف مصارفه ، والمراد بالقرية الثانية : ما أخذ عنوة فيكون غنيمة يخرج منه الخمس وباقيه للغانمين وهو معنى قوله : « ثم هي لكم » أي باقيها . قال الخطابي(٢) : فيه دليل على أن أرض العنوة حكمها حكم سائر الأموال التي تغنم وأن خمسها لأهل الخمس وأربعة أخماسها للغانمين .

وقد ثبت أن الرسول عليه السلام قسم خيبر بين الغانمين بعد أن فتحت عنوة(٣) . وقسم أيضاً أموال بني قريظة وبني النضير(٤) ، وقال عمر بن الخطاب : « أما والذي نفسي بيده، لولا أن أترك آخر الناس بياناً(٥)، ليس لهم شيء، ما فتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم رسول

= ووجه هذا الاستنباط من الآية يماثل وجه استنباط الحكم من قوله تعالى : « فإن لم يكن له ولد ، وورثه أبواه فلأمه الثلث » فأضاف سبحانه الميراث للأبوين ، ثم سمى للأم الثلث ، فعلم أن للأب الثلثين الباقيين ، وهذا النوع من دلالة السكوت يسميه الحنفية بيان ضرورة ، وعند الجميع يعتبر بياناً جلياً .

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ٦٩ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٢٢٦ ، الأموال : ص ٥٧ .

(٢) هو أحمد بن محمد بن ابراهيم بن الخطاب البستي ، أبو سليمان ، فقيه محدث من نسل زيد ابن الخطاب (أخي عمر) ، له كتب منها « معالم السنن » مجلدان ، توفي سنة (٣٨٨ هـ) .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ١٦٤ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٢١٧ ، نيل الأوطار : ٨ ص ١٢ .

(٤) شرح مسلم : ١٢ ص ٩١ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٨ ، عيني بخاري : ١٥ ص ٤٦ .

(٥) البيان : المعدم الذي لا شيء له ، والمعنى لولا أني أتركهم فقراء معدومين لا شيء لهم أي متساوين في الفقر ، لأنه إذا قسم البلاد المفتوحة على الغانمين بقي من لم يحضر الغنيمة ومن يجيء بعد من المسلمين بغير شيء منها . فلذلك تركها لتكون بينهم جميعاً . قال الأزهري : هي لغة صحيحة لكنها غير فاشية في لغة معد . (راجع النهاية لابن الاثير : ١ ص ٦٩ ، فتح الباري : ٧ ص ٣٩٥) .

الله ﷺ خيبر ، ولكني أتركها خزانة لهم يقتسمونها[١]. فكان رأي عمر أن يترك الأرض ولا يقسمها .

هذا قدر مشترك متفق عليه بين الأئمة إلا أنهم اختلفوا في اعتبار القسمة أمراً ملزماً لولي الأمر ، أم أن له الخيار في خصال أخرى .

فقال الشافعية والظاهرية ورواية عند المالكية : يجب قسمة الأراضي بين الغانمين كسائر الأموال محتجين بما سبق من الأدلة ، وأنه يسوى بين العقارات والمنقولات ، إذ لا موجب للتفرقة إذ أن كلاً منهما مال جاء من أهل الحرب بطريق القهر والغلبة . وبذلك يتفق عموم القرآن في آية الأنفال : « واعلموا أنما غنمتم من شيء ... » بوجوب القسمة .. مع فعله ﷺ الذي يجري مجرى البيان للمجمل فضلاً عن العام[٢] . وأما آية الحشر « وما أفاء الله على رسوله منهم .. »[٣] فهي في الفيء على ما هو الظاهر من ذلك . فالآيتان ليستا على معنى واحد . وقالوا ليسايروا مبدأهم : إذا لم يقسم ولي الأمر الأرض فعليه أن يستطيب الغانمين كما استطاب رسول الله ﷺ أنفس الغانمين يوم حنين ممن صار في يديه سبي هوازن ، وكما فعل في خيبر وبني قريظة (روى ذلك البخاري والبيهقي[٤] وغيرهما) ، وكما استطاب عمر بن الخطاب الغانمين بعد فتح سواد العراق بعوض أو بغيره ، فصارت الأرض وقفاً أي فيئاً بعد أن كانت غنيمة .

---

(١) صحيح البخاري : ٤ ص ٨٦ .

(٢) مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٤٠ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٨ .

(٣) الآيات ٦ — ١٠

(٤) سنن البيهقي : ٩ ص ٦٤ ، ١٣٦ ، البداية والنهاية : ٤ ص ٣٥٢ .

فقد أعطى عمر جريراً البَجَلي[1] عوضاً من سهمه ، وأعطى امرأة بجلية عوضاً من سهم أبيها[2] ، وذلك لأن حق الغانمين قد ثبت في الغنيمة بعد الفتح بالاستيلاء ، فلا يملك الإمام إبطال هذا الحق بترك الأرض في أيدي أهلها كالمنقول ، ومن لم يطب نفساً منهم فهو أحق بحقه .

والمذاهب الثلاثة الباقية ومن معهم كما ذكرنا قريباً تختلف في أساس واحد .

فقال المالكية في المشهور عندهم والشيعة الإمامية : تصبح الأرض وقفاً بمجرد الاستيلاء عليها أي كأثر طبيعي لازم دون حاجة لصيغة من الإمام ولا لتطيب أنفس المجاهدين ، محتجين بفعل عمر حيث وقف الأراضي التي افتتحها كمصر والشام والعراق[3] .

وقال الحنفية والحنابلة ومن معهم كما عرفنا سابقاً : إن الأصل المقرر أن يكون للامام الخيار في الأراضي . فله أن يقسمها وله أن يتركها

---

(١) هو جرير بن عبد الله البجلي ويكنى أبا عمرو ، الصحابي المشهور اختلف في وقت إسلامه ، وفد على النبي صلى الله عليه وسلم سنة عشر وبعثه إلى ذي الخلصة فهدمه ونزل الكوفة بعد ذلك وابتنى بها داراً في بجيلة ، قدمه عمر في حروب العراق على جميع بجيلة ، وكان لهم أمر عظيم في فتح القادسية مات سنة (٥١ هـ) في ولاية الضحاك بن قيس على الكوفة . وذو الخلصة : بيت كان يدعى الكعبة اليمانية لخثعم ، كان فيه صنم اسمه الخلصة .

(٢) الحاوي : ١٩ ق ١٣٨ ب أسنى المطالب : ٢ ق ٦ من باب الجهاد ، الخلافيات للبيهقي : ق ١ من كتاب القسمة والفيء ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٤ .

(٣) انظر شرح المجموع : ١ ص ٢٧٤ ، الحطاب : ٣ ص ٣٦٦ ، منح الجليل : ١ ص ٧٣٥ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٧ ، القوانين الفقهية : ص ١٤٨ مفتاح الكرامة : ٧ ص ٦ .

وقفاً،وعمر رضي الله عنه قد استعمل حقه فقرر أن تكون وقفاً أي ملكاً للجماعة الإسلامية بأن ملكية الرقبة للدولة، وملكية المنفعة فقط لأهلها القائمين عليها.

هذا كله خلاف نظري حتى عند الشافعية فإن الأرض في عهد عمر كانت وقفاً . لكن ما هي أدلة الجمهور في إعطاء الخيار للامام في وقف الأرض ، أو قسمتها بين الغانمين . وبالجملة فهي أدلة لعمر فيا ذهب إليه .

١ — إن آية الأنفال : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه... » وآيات الحشر « وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب.. ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى ... للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم ... والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم ... والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رءوف رحيم »[١] .

هذه الآيات في الأنفال والحشر واردة في موضوع واحد ، ولكن آية الحشر مخصصة لآية الانفال أي أنه بعد أن كانت الثانية شاملة للأرض والمنقول خصصتها آية الحشر بما عدا الأرض . أما في الأرض فقد أعطت آية الحشر الحق للامام في أن يتصرف بما يجده من المصلحة : إما أن يقف الارض ، أو يقرها في أيدي أهلها ويضع عليها الخراج ؛ لأن آية الانفال توجب التخميس،وآية الحشر توجب القسمة بين المسلمين جميعاً دون التخميس ، والدولة مفوضة في ذلك ، فيكون الإمام مخيراً

(١) الآيات من ٦ ـ ١٠ في سورة الحشر .

بين التخميس وترك التخميس ، وبذلك يجمع بين الآيتين(١) . والجمع بين الأدلة عند جماعة من الاصوليين مقدم على القول بالنسخ : أي بنسخ آية الحشر لآية الانفال كما قال البعض هنا(٢) .

قال الجصاص : فيكون تقدير الآيتين بمجموعها : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه » في الاموال سوى الارضين ، وفي الارضين إذا اختار الامام ذلك ؛ « وما أفاء الله على رسوله » من الارضين فلله وللرسول إن اختار تركها على ملك أهلها ، ويكون ذكر الرسول ههنا لتفويض الأمر اليه في صرفه إلى من رأى ، فاستدل عمر رضي الله عنه من الآية بقوله « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » وقوله تعالى : « والذين جاؤوا من بعدهم » وقال: لو قسمتها بينهم لصارت دولة بين الأغنياء منكم ، ولم يكن لمن جاء بعدهم من المسلمين شيء ، وقد جعل لهم فيها الحق بقوله : « والذين جاؤوا من بعدهم »(٣).

(١) وإذن فيكون الفيء : وهو ما أخذ بغير قتال مصروفاً لمصالح المسلمين يفعل ولي الامر في ذلك مايراه مصلحة ، ولا يخمس الفيء عند الجمهور خلافا للشافعية والزيدية . وعلى رأي الجمهور فان سيرة أهل العدل أن يبدأ بسد المخاوف والثغور وإعداد آلة الحرب وإعطاء المقاتلة (كما نظمت ذلك الدواوين قديماً) ، فان فضل شيء فللقضاة والعمال وبنيان المساجد والقناطر ثم يفرق على الفقراء ، فان فضل شيء فالامام مخير بين تفريقه على الاغنياء وحبسه لنوائب الاسلام .

(انظر القوانين الفقهية لابن جزي : ص ١٤٧ ، ١٥٠ ، بداية المجتهد ، طبعة صبيح : ١ ص ٣٢١ ، فتح المعين شرح قرة العين للمليباري : ص ٥٤ . نهاية المحتاج : ٥ ص ١٠٦ البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٢) .

(٢) راجع المقدمات الممهدات لابن رشد : ١ ص ٢٧١ وما بعدها .

(٣) أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٤٣٠ ، وراجع المنتقى على الموطأ : ٣ ص ٢٢٣ وما بعدها ، الشرح الكبير للمقدسي : ١٠ ص ٥٤٧ ، المبسوط : ١٠ ص ١٦ ، الروض الانف : ٢ ص ٢٤٧ .

فالرسول عليه السلام قد عمل بآية الأنفال ، وعمر قد عمل بآية الفيء ، وليس فعل النبي ﷺ يراد لفعل عمر ، لأن فعل الرسول إما على سبيل الإباحة لجهالة صفة الفعل منه ، أو على سبيل الوجوب فهو واجب مخير، بدليل الآية التي استنبط منها عمر خصلة الواجب الأخرى[1]. قال عمر — فيما رواه أبو داود — : فاستوعبت هذه الآية (آية الحشر) الناس إلى يوم القيامة[2] . وقال — فيما رواه ابن أبي شيبة والبيهقي — : «والله ما من أحد من المسلمين إلا وله حق في هذا المال أعطي منه أو منع حتى راعٍ بعدن[3]».

وبناء على هذا شملت آية الحشر جميع المؤمنين، وشركت آخرهم بأولهم في الاستحقاق. ولا سبيل إلى ذلك إلا بعدم قسمة الأرض وهو معنى وقفها عند المالكية[4]. وليس معناه الوقف الذي يمنع من نقل الملك في الرقبة ، بل يجوز بيع هذه الأرض كما هو عمل الأمة ، وقد أجمع العلماء على أنها تورث ، والوقف لا يورث إلى آخر ما هنالك من فروق[5].

فإن قيل : لم لا تكون آية « والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا » استئنافاً لكلام جديد ، وخبر الكلام في قوله تعالى: « يقولون ربنا اغفر لنا » ، ولا ضرورة إلى العطف لإمكان الاستئناف ؟!

---

(١) الدرة اليتيمة في الغنيمة : ق ١٠٢ .

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ١٩٥ ، القسطلاني : ٥ ص ٢٠١ .

(٣) سنن البيهقي : ٦ ص ٣٥١ .

(٤) راجع المنتقى على الموطأ : ٣ ص ٢٢٤ .

(٥) نفس المرجع السابق : ٣ ص ٢٢٣ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٩ .

فيجاب عن ذلك بأن الاستئناف هنا لا يصح لأنه يكون حينئذ خبراً عن كل من جاء بعد الصحابة أن يستغفر لهم ، وهذا يخالف الواقع، فإن أكثر الرافضة [١] وغيرهم سبوا الصحابة ولم يستغفروا لهم ، فلو كان كلام الله خبراً لزم الخُلْف ومغايرة الواقع . وهذا باطل في حق الله ، لأن إخبار الله صادق مطابق للواقع . ولذلك لزم القول بعطف الكلام على بعضه ، فيستحق الذين جاؤوا بعد الصحابة قسماً من الغنيمة . ويكون قوله تعالى : « يقولون ربنا اغفر لنا » جملة حالية كالشرط للاستحقاق ، كأنه قال تعالى : يستحقون في حالة الاستغفار وبشرطه . ولهذا قال مالك : « لا حق لمن سب السلف في الفيء » ، وحينئذ لا يلزم الخُلْف في كلام الله . أو أنها استئناف أخبار وليست حالاً [٢] وهو الجواب الأولى لأنه تعالى يذكر شأن أهل الإيمان وما ينبغي أن يكونوا عليه ، فيكون الكلام استئنافاً معطوفاً عطف الجمل ، لا عطف المفردات .

والخلاصة أن هذه الحجة راجعة إلى دلالة نص آية « والذين جاؤوا من بعدهم » وإشارة النص تفيد القطع [٣] .

---

(١) هم الذين يرفضون إمامة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وهم متأخرو الزيدية وبقية الشيعة (راجع المذاهب الاسلامية للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : ص ٧٨) .

(٢) انظر تفسير الطبري : ٢٨ ص ٢٤ ، تفسير ابن كثير : ٨ ص ٢٩٧ ، البحر المحيط: ٨ ص ٢٤٨ ، القسطلاني : ٥ ص ٢٠١ .

(٣) وجه « هارتمان » إلى هذا النص نقداً قاسياً شديداً . وفي رأيه أن الفعل « أفاء » لاينسب إلى « فيء » كما فهمه فقهاء المسلمين (أي الدخل من ضريبة الأرض وضريبة الرأس)، وإنما إلى الغنائم المنقولة وبينما تشير الآيات ٦ ــ ٨ إلى هذه الغنائم فان الآيتين ٩ ــ ١٠ تتناولان موضوعاً مختلفاً تماماً هو العلاقة بين الانصار والمهاجرين في المدينة . والواقع كما لاحظ « برشم » أن كلمة « فيء » لها معنى عام وهو كل ما أخذ من العدو وقد تبين ذلك في سيرة الرسول ومن بعده حين صرف هذا النوع من المال لمصالح المسلمين ، كما في أموال بني النضير بخلاف الغنائم المنقولة التي كانت تخصص للغانمين . وأما استناد عمر إلى آية الفيء فليس بمهم، إذ أن لدى عمر =

٢ — ترك رسول الله ﷺ قرى لم يقسمها ، وقد ظهر على مكة عنوة — كما خرج مسلم على ما هو الأصح عند العلماء (١) — وفيها أموال فلم يقسمها وظهر على قريظة والنضير ، وعلى غير دار من دور العرب ، فلم يقسم شيئاً من الأرض غير خيبر . فكان الإمام بالخيار : إن قسم كما قسم رسول الله ﷺ فحسن ، وإن ترك كما ترك رسول الله ﷺ غير خيبر فحسن(٢).

٣ — إجماع الصحابة رضي الله عنهم على ما ارتآه عمر حينما فتح سواد العراق ، فقد ترك الأراضي في أيدي أهلها وضرب على رؤوسهم الجزية ، وعلى أراضيهم الخراج بمحضر من الصحابة محتجاً بآيات الحشر السابق ذكرها ، ولم ينقل أنه أنكر عليه منكر، فكان ذلك إجماعاً منهم .

فإن قيل : لا تتم دعوى الإجماع لأن بلالاً وسلمان خالفا عمر . فيرد على ذلك بأنهم وافقوه بعدئذ بدليل ما قال أبو هريرة : قد دعا عمر رضي الله عنه على المنبر وقال : اللهم اكفني بلالاً وأصحابه ، فلم يحمدوا وندموا ورجعوا إلى رأيه (٣) .

=سنداً واضحاً هو سنة الرسول العملية في عدم قسمته بعض الأراضي كما سنبين ، وكل الذي فعله عمر هو الأخذ بأحد الحكمين في الشرع لما رأى من تحقق مصلحة عامة للمسلمين في إبقاء أرض السواد ملكاً للدولة . (راجع الجزية والإسلام ، دانيل دينيت ص ٥٢ — ٥٣) .

(١) بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٨ .

(٢) القسطلاني : ٥ ص ٢٠٢ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٩ ، الخراج لأبي يوسف : ص ٦٨ القياس لابن تيمية : ص ٤٠ .

(٣) انظر شرح السير الكبير : ٣ ص ٢٥٤ ، الخراج : ص ٢٧ ، ٣٥ ، القسطلاني : ٥ ص ٢٠٠ ، الأموال : ص ٥٨ .

٤ — المعقول : إذا قسمت بين الغانمين الأرض المفتوحة التي كادت أن تشمل معظم العالم في أوج الفتوحات الإسلامية . فماذا يبقى لمن يأتي بعدهم ؟ ومن أين تجد خزانة الدولة نفقاتها لإنفاقها في المصالح العامة للمسلمين ؟ لهذا قال عمر بعد أن تلا آيات الفيء في سورة الحشر : « قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء ، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء ، ولئن بقيتُ ليبلغنّ الراعي بصنعاء نصيبُه من هذا الفيء ودمه في وجهه » ، وقال أيضاً : « أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها ، أرأيتم هذه المدن العظام — كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر — لابد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم ، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج ؟ » . فقالوا جميعاً : الرأي رأيك فنعم ما قلت وما رأيت(١) .

وإذا قسمت الأرض بين الغانمين واشتغلوا بالزراعة وتركوا الجهاد ، فسرعان ما تضعف الأمة الإسلامية وتصبح نهبة للطامعين ؛ بل إن في ذلك أمراً مهما بالنسبة للاقتصاد العام ، حيث إن الإنتاج يحافظ عليه ،

لو تركت الأرض في أيدي أهلها لطول خبرتهم بها وتمرنهم على الزراعة ، بخلاف العرب الذين لم يألفوا حياة الزراعة والمدينة .

يتلخص من هذه الأدلة أنه قد حصل بدلالة الآية وإجماع السلف والسنة تخيير الإمام في قسمة الأرضين ، أو تركها ملكاً لأهلها ووضع الخراج عليها .

(١) شرح السير الكبير : ٣ ص ٢٥٤ ، الخراج : ص ٢٤ ومابعدها ، فتوح البلدان : ص ٢٧٥ ، الأموال : ص ٥٧ .

مناقشة وترجيح :

إذا قارنا بين أدلة الشافعية والجمهور تبين لنا مايلي:

اولاً — إن كلاً من القائلين بقسمة الارض، والقائلين بتخيير الإمام بين قسمتها ووقفها يجدون ما يؤيد رأيهم من القرآن في آية الأنفال وآيات الحشر .

والواقع أن الآيات فيها دلالة لكلا المذهبين ، وأن كلاً من آية الأنفال وآية الحشر محكمة . . لا نسخ فيهما كما ادعى ذلك بعضهم؛ إذ لاتنافي كل منهما الأخرى .

والمعروف أن آية الحشر التي نزلت في بني النضير كانت بعد نزول سورة الأنفال التي نزلت في بدر[1] .

ونحن نرى أن آية الحشر ليست مخصصة لآية الانفال فيما عدا الارض . وأنه لا يجب قسمة الارض بمقتضى آية الحشر إذ لا دليل على التخصيص ، وإنما آية الانفال هي في الغنائم المنقولة وآية الحشر في الاراضي ونحوها فلا داعي للتخصيص .

ثانياً — ثبت عن الرسول عليه الصلاة والسلام قسمة الارض وترك القسمة، وذلك بحسب المصلحة وما رآه خيراً للمسلمين.

ثالثاً — نحن نرجح أن الفيء والغنيمة بمعنى واحد وهو ما جاء من العدو كما تقضي بذلك اللغة ، أي لا يفرق بينهما في كون الفيء ما كان بصلح والغنيمة ما كان بحرب ، يؤيدنا في هذا كلام منكري الحقيقة الشرعية إذ يرون أن اللفظ قبل أن يشتهر في المعنى الشرعي لايحمل عليه . وبناء على ذلك فإن آية الأنفال وآية الحشر شاملتان لجميع الأموال المغنومة لأن آية الحشر تجعل الفيء كله خمسة سهام ، وآية الأنفال إنما تقسم هذه

(١) راجع الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم للنحاس : ص ٢٣٢ .

القسمة فحسب ، ومعنى هذا أن الإمام مخير ، وإذن فيعمل بكل منها على حدة أي أن الإمام مخير بين القسمة وعدمها ، وحينئذ تتسق أقوال الفقهاء ، فإن سبب الخلاف بينهم مرجعه إلى تخصيصهم الغنيمة فيما فتح عنوة ، والفيء فيما فتح صلحاً ، فضيقوا بذلك على أنفسهم بناء على مافهموه من هذه الآيات وعلى الأخص آيات الحشر .

رابعاً — اضطر الشافعية لمسايرة مبدئهم الذي يقرر وجوب قسمة الأرض أن يقولوا : إن مالم يقسمه الرسول ﷺ من الأراضي ، أو عمر مما افتتحه ، فانه قد حصلت استطابة لأنفس الغانمين بعوض أو غيره . واضطروا أيضاً أن يقولوا : إن مكة فتحت صلحاً ولم تفتح عنوة ، ليوفقوا بين مبدأ عدم القسمة كما في مكة وحكم أرض العنوة . وقالوا في حديث منّ الرسول ﷺ على أسارى بدر — فيما رواه أحمد والبخاري وأبو داود — « لو كان المطعم بن عدي (١) حياً ثم كلمني في هؤلاء النتنى لتركتهم له » : لو ترك السبي للمطعم كان يستطيب الغانمين كما فعل في سبي هوازن . ورد عليهم ابن المنير (٢) فقال : وهذا تأويل ضعيف لأن الاستطابة عقد من العقود الاختيارية يحتمل أن يذعن صاحبها وأن لا يذعن ، فكيف بت الرسول عليه الصلاة والسلام القول بأنه يعطيه إياهم ، والأمر موقوف على اختيار من يحتمل أن لا يختار ، والبت في موضع الشك لايليق بمنصب النبوة . والفرق بين هذا وبين سبي هوازن أنه عليه الصلاة والسلام لم يعط هوازن ابتداء ، بل وقف أمرهم ووعدهم ان يكلم المسلمين ويستطيب

---

(١) هو المطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف من قريش رئيس بني نوفل في الجاهلية وقائدهم في حرب « الفجار » سنة ٣٢ ق . ه ، وهو الذي أجار رسول الله صلى الله عليه وسلم لما انصرف عن أهل الطائف وعاد متوجها إلى مكة وكان أحد الذين مزقوا الصحيفة التي كتبتها قريش على بني هاشم . توفي قبل وقعة بدر سنة (٢ ه) .

(٢) هو عبد الواحد بن منصور بن محمد بن المنير فخر الدين الاسكندري المالكي مفسر له شعر ونظم في « كان وكان » وفاته بالاسكندرية سنة (٧٣٣ ه) .

نفوسهم ، بخلاف حديث المطعم فإنه جزم بأنه لو كان حيًا وكلمه في السبي لأعطاهم إياه (١) .

ويمكننا أن نفهم أن تعويض بعض الغانمين كان على سبيل التنفيل (٢) قبل القتال الذي يعتبر حقاً مقرراً لولي الأمر (٣) ، وذلك بدليل دعاء عمر على بلال وأصحابه . فأي طيب نفس في ذلك ؟ . بل وإن القول باستطابة أنفس الغانمين مخالف لتعليل عمر بقوله : « لولا آخر المسلمين »(٤).

خامساً – إن رأي عمر الذي جعل الله الحق على قلبه ولسانه ليس من باب تغير الأحكام بتغير الأزمان (٥) . وإنما هو رأي مستند إلى الكتاب

---

(١) القسطلاني : ٥ ص ٢١١ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٨ ، فتح الباري : ٨ ص ١٠ .

(٢) التنفيل : من النفل هو الزيادة على السهم في الغنيمة وهو ما يشترطه الإمام للغازي زيادة على سهمه ، وهو مشروع لفعله صلى الله عليه وسلم مع ابن عمر وأصحابه حينما بعثهم إلى نجد وقدره متروك لولي الامر . (شرح السير الكبير : ٢ ص ١٢ ، المدونة : ٣ ص ٣٠ ، الوجيز : ١ ص ٢٩٠ ، المغني ٨ ص ٣٧٨ ، الشرح الرضوي : ص ٣١٠ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٣) .

(٣) الأموال : ص ٦٢ ، زاد المعاد : ٢ ص ١٧٣ .

(٤) القسطلاني : ٥ ص ٢٠٠ .

(٥) قارن بحث أستاذنا الدكتور محمد يوسف موسى في مجلة القانون والاقتصاد ، السنة ١٣ : ص ٤٠٥ ومابعدها ، وبحث أستاذنا الدكتور علي حسن عبد القادر وهو « ملكية الارض وحيازتها في الاسلام » : ص ٨ الذي قدمه للندوة العالمية الاسلامية في باكستان عام ١٩٥٨ ، فانهما اعتبرا رأي عمر في هذه المسألة اجتهاداً راعى فيه تغير المصلحة . ويقرب من هذا النهج ما أورده أستاذنا محمد سلام مدكور من الامثلة على أن لولي الأمر سلطة تغيير الأحكام على وفق المصالح والمفاسد من غير أن يصطدم بقاعدة عامة ، وقد اعتبر الاستاذ صنيع عمر صورة مخالفة لما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم من قسمة الغنائم ، والحكم مختلف لاختلاف الجزئيتين مما جعله ليس تغييراً في الحقيقة ، لاختلاف الوصف عما كان في عهد الرسول عليه السلام. فالمصلحة في عهد عمر تقضي بالمحافظة على مصلحة الثغور والذراري . وقد حققنا أن مسلك عمر مستمد من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم أيضاً وليس محض اجتهاد له إلا أن يقال : إن عمر اجتهد في تحقيق المصلحة وأن اجتهاده مبني على سنة فعلية للرسول عليه السلام . وعلى كل حال فولي الأمر=

والسنة كما بينا دلالتها . وذلك بدليل تردد عمر بين القسمة وعدمها ، وأن كلاً من الأمرين جائز في الشريعة فقد قال : لولا آخر الناس ما افتتحت قرية إلا قسمتها [١] ، وبدليل ماروى أحمد ومسلم وابو داود عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « منعت العراق درهمها وقفيزها ومنعت الشام مدّيها ودينارها ، ومنعت مصر أردبها ودينارها، وعدتم من حيث بدأتم ؛ شهد على ذلك لحم أبي هريرة ودمه [٢] » . فقد أخبر النبي ﷺ بما سيكون من ملك المسلمين هذه الاقاليم ووضعهم الجزية والخراج ، ثم بطلان ذلك ، فقد علم النبي ﷺ بأن الصحابة يضعون الخراج على الأرض المغنومة ، ولم يرشدهم إلى خلاف ذلك بل قرره وحكاه لهم .

لهذا كله نرى أن الصحيح قسمة المنقول إذ لم يرد عن الرسول عدم قسمته ، وإن كانت الآيات عامة كما قلنا ، وأن يترك الأمر في العقار والأرض لولي الأمر يفعل ما يراه مصلحة للمسلمين جميعاً ، عملا بعموم آيتي الأنفال والحشر . والعموم في الثانية : هو أن الله تعالى أخبر عن الفيء ، وجعله لثلاث طوائف : المهاجرين والأنصار ، والذين جاؤوا من بعدهم ، فهي عامة في جميع التابعين والآتين بعدهم إلى يوم الدين ، ولا وجه لتخصيصها ببعض مقتضياتها [٣] . جاء في صحيح مسلم [٤] : أن النبي

=بالخيار بين القسمة وعدمها وقد أخذ عمر بحق مخول له فقط . (راجع المدخل للفقه الاسلامي ص ٤٧ ــ ٤٨) وبحث الاباحة عند الاصوليين والفقهاء في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣١ العدد الرابع : صـ ٨٠٦ ــ ٨٠٧ . وانظر المدخل الفقهي العام للاستاذ الزرقاء : ١ ص ١٤٠ حيث اعتبر رأي عمر مستنداً إلى نص قرآني وليس عبقرية اجتهادية خالف فيها نصوص الشريعة.

(١) الاموال : ص ٥٨ .

(٢) انظر نيل الاوطار : ٨ صـ ١٣ ، سنن البيهقي : ٩ صـ ١٣٧ .

(٣) أحكام القرآن لابن العربي : ٤ص ١٧٦٧ ، الأموال : صـ ٦٣ ، بداية المجتهد : ١ صـ ٣٨٨ ، زاد المعاد : ٢ صـ ٦٩ .

(٤) جـ ١ ص ٢١٨ .

ﷺ خرج إلى المقبُرة وقال: السلام عليكم دار قوم مؤمنين ، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون . وددت أني رأيت إخواننا فقالوا : يارسول الله ألسنا بإخوانك ؟ فقال : بل أنتم أصحابي ، وإخواننا الذين لم يأتوا بعد ، وأنا فرَطهم على الحوض (١) . فبين النبي ﷺ أن إخوانهم كل من يأتي بعدهم .

وقد علق الطحاوي (٢) على قسمة الرسول ﷺ نصف خيبر وترك نصفها لنوائبه وحاجته فقال : فعلمنا من ذلك أنه قسم وله أن يقسم ، وترك وله أن يترك ، فثبت بذلك أن هذا حكم الاراضي المفتوحة ، الامام أن يقسمها إن رأى ذلك صلاحاً للمسلمين ، وقد فعل عمر ذلـك في أرض السواد بإجماع الصحابة ، فتركها للمسلمين أرض خراج لينتفع بها من كان في عصره من المسلمين ومن بعدهم (٣) » .

ويؤيدنا في الرأي الذي ذهبنا إليه . الشيخ الفزاري (٤) من كبار علماء الشافعية في رسالة مخطوطة عثرت عليها في مكتبة الأزهر ، فإنـه فوض الأمر في الأراضي إلى ولي الأمر ، وذكر أن آية الانفال ليست قطعية الدلالة على لزوم التخميس . وقال : اختلف العلماء في قسم الغنائم

---

(١) الفرط بالتحريك : المتقدم إلى الماء يتقدم الواردة فيهيء لهم الارسان والدلاء ويملأ الحياض ويستقي لهم . ومعنى الحديث أي أنا متقدمكم اليه (راجع لسان العرب : ٩ ص ٢٤١).

(٢) هو أحمد بن محمد بن سلامة الازدي الطحاوي أبو جعفر فقيه انتهت اليه رياسة الحنفية بمصر توفي بالقاهرة سنة (٣٢١ هـ) .

(٣) القسطلاني : ٥ ص ٢٠٠ .

(٤) هو شيخ الاسلام عبد الرحمن بن ابراهـيم بن ضياء الفزاري الفوادسي المتوفى سنة (٤٦١ هـ) .

اختلافاً كبيراً مشهوراً ، وفعل الأئمة في ذلك أفعالا مختلفة ، فقسم بعضهم المال والعقار ، ووقف بعضهم العقار ، ورد بعضهم على الكفار الخراج ، والاختلاف كثير مؤذن جميعه بأن حكم الفيء والغنيمة راجع إلى رأي الامام يفعل فيه مايراه مصلحة ويعتقده قربة (١).

وقال الإمام مالك في رواية عنه : إن رأى الإمام قسمة الأرض كان صواباً أو إن أداه الاجتهاد إلى أن لا يقسمها لم يقسمها (٢).

والذي كان يحصل فعلاً أن تترك الأراضي بيد أهلها نظير خراج يؤدونه عنها مع تمتعهم بكافة الحريات الدينية والسياسية ، ماعدا التبعة العليا لرئاسة المسلمين (٣) . وفي ذلك ما يقطع بأن الإسلام لم يكن من أهدافه الوصول إلى مغنم مادي أو استعمار اقتصادي .

٢ ـ الأرض التي جلا عنها أصحابها خوفاً :

هذا النوع الثاني من الأرضين هو المعروف عند الفقهاء بالفيء . وهو المال الذي حصل من الحربيين بلا قتال ولا إيجاف خيل ولا ركاب كالجزية والعشور التجارية (٤).

والقانون الدولي يعتبر هذه الأرض في حكم ما افتتح بالسلاح والقوة . كذلك نجد في الإسلام أنه تنتقل ملكيتها إلى بيت المال بالاستيلاء عليها ، وتصير أملاك دولة . وقد عبر الفقهاء عن ذلك بأنها تصير وقفاً أي ملكاً

---

(١) راجع رسالة الرخصة العميمة في حكم الغنيمة للفزاري : ق ٢٤٣ ب ، ورسالة الدرة اليتيمة في الغنيمة : ق ١٠١ ب .

(٢) راجع تفسير البحر المحيط لأبي حيان : ٤ ص ٤٩٨ ، القوانين الفقهية لابن جزي : ص ١٤٨ .

(٣) انظر الاسلام والنصرانية : ص ٧٥ ، الأموال لأبي عبيد : ص ١٠١ .

(٤) انظر بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٩ ، المهذب : ٢ ص ٢٤٧ ، نهاية المحتاج : ٥ ص ١٠٥ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٠٦ .

للأمة الاسلامية بمجرد الاستيلاء عليها ، ويضع ولي الأمر عليها خراجاً يؤخذ كأجرة ممن يعامل عليها من مسلم أو معاهد . وصيرورتها وقفاً لأنها ليست غنيمة ، فكان حكمها حكم الفيء يكون للمسلمين كلهم . ولم يختلف في هذا فقهاؤنا بالنسبة للعقار ، إلا أن الشافعية والحنابلة في قول عندهم ذكروا : إن وقفها يحتاج إلى صيغة من الإمام لتصبح هذه الأرض وقفاً ، والراجح خلافه(١) .

أما المنقول في الفيء فيوقف أيضاً عند الجمهور ، ويصرف لمصالح المسلمين ، أي الأمر فيه للامام يفعل ما يراه مصلحة . وأما عند الشافعية : فيخمس المنقول كالغنيمة ؛ لأن آية الفيء : « ما أفاء الله على رسوله ... » الآية .. مطلقة ، وآية الغنيمة : « واعلموا أنما غنمتم من شيء ... » الآية .. مقيدة ، فحمل المطلق على المقيد جمعاً بينهما لاتحاد الحكم ، فإن الحكم واحد ، وهو رجوع المال من الحربيين للمسلمين وإن اختلف السبب بالقتال وعدمه (٢) .

غير أن مذهب الجمهور في هذا أصح بدليل ما روى مالك بن أنس عن عمر قال : كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله مما لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب ، فكانت للنبي ﷺ خاصة ، فكان ينفق

---

(١) انظر فتح القدير : ٤ ص ٣٥٣ ، الخراج : ص ٢٣ ، السندي : ٨ ق ٥٧ ، الشرح الكبير للدردير : ٢ ص ١٧٥ ، القوانين الفقهية : ص ٦٦ ، الحاوي : ١٩ ق ١٤٣ ، الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٣ ، ولأبي يعلى : ص ١٣٢ ، مغني المحتاج : ٣ ص ٩٩ ، الشرح الكبير للمقدسي : ١٠ ص ٥٤٢ كشاف القناع : ٣ ص ٧٥ ، المحرر : ٢ ص ١٧٩ ، وانظر في جواز وقف المنقول (شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٤٨ ، الوقف من الناحية الفقهية والتطبيقية للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٥٣ وما بعدها) .

(٢) راجع زاد المعاد : ٣ ص ٢٢٠ ، القوانين الفقهية : ص ١٤٨ ، مغني المحتاج : ٣ ص ٩٣ .

على أهله نفقة سنة ، وما بقي يجعله في الكُراع والسلاح عُـــدة في سبيل الله(١) .

فقوله : « كانت للنبي ﷺ خاصة » يؤيد مذهب الجمهور في أنه لا يخمس الفيء ، إذ من المعروف أن فَدَك والعوالي (أموال بني النضير في المدينة)(٢) . كانت للرسول ﷺ خاصة ، ولمن بعده من الأئمة ، لقوله تعالى : « وما أفاء الله على رسوله منهم ... » « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ... » الآية ، أراد أن ذلك لا يقسم كالغنائم ، بدليل قوله تعالى : « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » . وإذا أراد الإمام تفريق الفيء بين المسلمين اتخذ ديواناً يحفظهم ويرتبهم ، ويجعل العطاء على حسب ما يتيسر له شهرياً أو غير ذلك(٣) .

٣ ـ الأرض التي فتحت صلحاً :

يتحدد حكم هـذا النوع من الأراضي بموجب عقد الصلح . فهو إما أن يقع الصلح على أن تكون الارض للمسلمين ، وإما أن يقع على أن تكون الأرض لأصحابها كأرض اليمن والحيرة .

ففي الحالة الأولى: تصبح الارض وقفاً للمسلمين كأرض العنوة وتعتبر من بلاد الإسلام كالأرض التي جلا عنها أهلها ؛ لأن النبي ﷺ فتح خيبر ، وصالح أهلها على أن يعمروا أرضها ولهم نصف ثمرتها ، فكانت للمسلمين دونهم . روى البخاري والبيهقي وأبو داود عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : عامل النبي ﷺ خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو

---

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ٧٠ .
(٢) سيرة ابن هشام : ٢ ص ٣٣٧ .
(٣) البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٢ ، المهذب : ٢ ص ٢٤٨ .

زرع(١)، وصالح النبي بني النضير على أن يجليهم من المدينة،ولهم ما أقلّت الإبل من المتعة والاموال إلا الحلْقة (يعني السلاح) وكانت مما أفاء الله على رسوله(٢) .

ويوضع على هذه الارض الخراج ويكون تابعاً لهـا ، فإذا اشترى مسلم بعضاً منها ظل ملتزمـاً بضريبة الخراج ؛ لانه يعتبر أجرة في نظير الانتفاع بالارض .

وهذا أمر متفق عليـه بين الفقهاء(٣) ، ويقره القانون الدولي لان المعروف في القانون أن العقد شريعة المتعاقدين . ومن أهم صور التراضي : التنازل ، فتملك الدولة كامل الاهلية أن تتنازل عن أجزاء من أقاليمهـا إما بمقابل أو بغير مقابل(٤) .

وفي الحالة الثانية : تكون الارض ملكاً لاهلها بموجب الصلح باتفاق الفقهاء(٥)، ويلتزم المسلمون بتنفيذ شروط الصلح كاملة ما دام هؤلاء قائمين على الصلح ، ولكن يوضع الخراج على الارض يؤدونه عنها،ويكون لبيت

---

(١) صحيح البخاري : ٣ ص ١٠٥ ، ٥ ص ١٤٠ ، سنن البيهقي : ٦ ص ١١٣ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٣٥٧ .

(٢) الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٤٢ .

(٣) المدونة : ٣ ص ٢٦ ، المنتقى على الموطأ : ٣ ص ٢١٩ ، الخرشي ، الطبعة الثانيـة : ٣ ص ١٤٩ ، الحاوي : ١٩ ق ١٤٣ ، كشاف القناع : ٣ ص ٧٥ ، المحرر : ٢ ص ١٧٩ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٠٦ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ ، المختصر النافع : صـ ١١٤ .

(٤) انظر القانون الدولي العام ، لاستاذنا الدكتور حافظ غانم : صـ ٣٣١ .

(٥) إلا أنه عند بعض الحنابلة : لا خراج على ارض صولح اهلها على ان الارض لهـم كارض اليمن والحيرة ، ولا خراج على ما احياه المسلمون كارض البصرة (كشاف القناع ـ باب حكم الارضين المغنومة ، ط مكة، ص٦٨٦ ، وقال في غاية المنتهى : ٤٦٧/١ : ولنا الخراج عنها).

المال[١] ، وهذا الخراج يعتبر في حكم الجزية ، فمتى أسلموا سقط عنهم عند الجمهور والشيعة الإمامية[٢] ، بدليل ما كتب عمر بن عبد العزيز لعماله : ولا خراج على من أسلم من أهل الأرض .

أما عند الحنفية والشيعة والزيدية فلا يسقط؛لأن الخراج — كما يقولون — فيه معنى المؤنة ومعنى العقوبة ، ولذا يبقى على المسلم ولا يبتدأ به[٣] .

وتعتبر الدار لهؤلاء عند الشافعية وبعض الحنابلة دار عهد أو صلح[٤]. وعند الجمهور : تعتبر الدار بالصلح دار إسلام ، ويصير أهلها أهل ذمة تؤخذ منهم الجزية ، على حسب ما مر معنا في أحكام الدار .

ومن الجائز في الأوساط الدولية الحاضرة أن يتم اتفاق بين دولة وأخرى ، يحدد فيه حقوق والتزامات كل من الطرفين ومدى العلاقة

---

(١) راجع الخراج : ص ٦٣ ، تبيين الحقائق : ٣ ص ٢٧٤ ، حاشية ابن عابدين : ٢ ص ٥٣ حاشية الدسوقي ٢ ص ١٧٥ ، القوانين الفقهية : ص ١٤٨ ، الأم : ٤ ص ١٠٣ ، ١٩٣ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٤٣ ، أحكام أهل الذمة لابن القيم : ص ١٠٥ .

(٢) لباب اللباب : ص ٧٣ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦٨ ، الوسيط : ٧ ق ١٧٠ ب ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٤١ ، المحرر : ٢ ص ١٧٩ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ وما بعدها ، المختصر النافع : ص ١١٤ .

(٣) مخطوط شرح قاضي خان على الزيادات : ق ٥٣٠ ، التلويح على التوضيح : ٢ ص ١٥٢ ، المنتزع المختار : ١ ص ٥٧٥ ، مباحث الحكم عند الأصوليين للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٢١٢ .

(٤) انظر الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٣ ،ولأبي يعلى : ص ١٣٣ ، كشاف القناع : ٣ ص ٧٥ .

بينها ، والتنازل عن بعض الحقوق من أحد الطرفين[١] . غير أنه يفترق التشريع الإسلامي عن القانون الدولي في أن مقصده من عقود الصلح هذه ، ليس هو الحصول على المنافع الاقتصادية أو الحماية الاستعمارية ، وإنما يهدف إلى تمكين أهل البلاد من النظر الطليق في دعوة الاسلام . هذا مع العلم بأن دفع الخراج أو الجزية ليس من مستحدثات الإسلام ، وإنما كان ذلك النظام في العصور الأولى من التاريخ وما بعد ذلك . من أمثلة ذلك ما كانت تدفعه الدول المشتغلة بالتجارة البحرية في أوربا للدول الهمجية في أفريقيا لتمنع عنها غزوات القرصان .

ويرى فقهاء القانون الدولي أن مجرد الالتزام بدفع جزية لا ينقص من سيادة الدولة التي تدفع الجزية ، وإن كان فيه حط من كرامتها[٢] .

ومع ذلك فما دمنا قد عرفنا أن نظام الخراج هو من أنظمة العصور الأولى بين الامم ، فهو يتطور بتطور الزمن ، ولا سيما أنا قد أشرنا في المعاهدات إلى أن الخراج ليس حكماً شرعياً دائماً ، وإنما هو تنظيم حربي سياسي ، إذ هو من اجتهاد الائمة ، وأول من وضعه عمر بن الخطاب رضي الله عنه . وقد استند بعض الفقهاء في تبرير الخراج إلى آية « أم تسألهم خرجاً فخراج ربك خير وهو خير الرازقين »[٣] . فقال : « فخراج ربك خير » أي فعطاؤه ورزقه في الدنيا خير ، ويؤيده « خير الرازقين » . ولكنا في الواقع وجدنا أن هذا قول ضعيف ، والراجح هو أنه « فأجر

---

(١) مبادىء القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٢١٦ ، جنينة : قانون الحرب والحياد : ص ٤٤٦ ، القانون الدولي العام له : ص ١٣٢ .

(٢) القانون الدولي العام ، للدكتور جنينة : ص ١٣٢ .

(٣) المؤمنون : ٧٢

ربك في الآخرة خير منه » ؛ لأن الآية استفهام توبيخ للمشركين على عدم إيمانهم ، مع أن حال الرسول ﷺ لا يطلب منهم جُعْلاً وأجراً على هدايته لهم ؛ لأنه مهما كان عطاء الخلق فهو حقير ، وأما عطاء الخالق فهو كثير ، فيكون الرسول عليه السلام خليقاً بأن يُجتبى مثله للرسالة من بين ظهرانيهم ، ففي ذلك إلزام بالحجة عليهم لإخلالهم بالتدبر والتأمل في دين الإسلام . فظاهر الآية ينفي الخراج ولا يثبته . وهذا المعنى في القرآن كثير مثل قوله تعالى : « قل ما سألتكم من أجر فهو خير لكم إن أجري إلا على الله »(١) . « قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين »(٢) .

إلى هنا ننتهي من ذكر آثار الحرب في عقارات العدو استعرضنا منها أثر الحرب في الأراضي التي فتحت عنوة ، أو صلحاً ، أو التي انجلى أهلها عنها . وسوف نبحث تحقيق بعض الفتوحات الإسلامية ، هل كان ذلك صلحاً أم عنوة ، لنعرف أحكام الأراضي التي فيها ، فضلاً عن أن الفقهاء احتجوا - كما مر معنا - بحالة فتح بعضها على أنه قضية مسلمة ، مثل استدلال بعضهم لتأييد رأي عمر رضي الله عنه في سواد العراق بفتح مكة عنوة وعدم قسمة أرضها .

ولذا فإننا سنحقق فتح مكة وخيبر ومصر والشام ، وأما سواد العراق فإن من المسلم به أنه فتح عنوة ما عدا بعض البلدان فإنها فتحت صلحاً مثل ألّيس وبانقيا والحيرة(٣) .

---

(١) سورة سبأ : ٤٧

(٢) سورة ص : ٨٦ انظر في هذا الاحكام السلطانية ، طبعة الحلبي للماوردي : ص ١٤٦ ، ١٤٨ ، المبسوط : ١٠ ص ٧٩ ، تفسير ابن كثير : ٦ ص ٣٠ ، البحر المحيط : ٦ ص ٤١٥ .

(٣) انظر المبسوط : ١٠ص ١٥ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٥٢ ، المواق : ٣ =

١ ــ فتح مكة :

قد كان الفتح لعشر مضين من رمضان سنة ثمان لنقض أهلها العهد الذي وقع بالحديبية ، إلا أنه اختلف فقهاؤنا في صفة الفتح : فيرى الإمام مالك وأبو حنيفة وأصحابه وأحمد في أظهر روايتيه والأوزاعي والإمامية وجماهير العلماء وأهل السير أن مكة فتحت عنوة(١) .

وقال الشافعي وأحمد في الرواية الأخرى : فتحت مكة صلحاً(٢) .

وقد استدل كل من الجمهور والشافعي بأدلة كثيرة .

أدلة الجمهور :

أسهب الجمهور في ذكر الأدلة على ما ارتأوه على النحو التالي :

أولاً : ــ لم ينقل أحد أن النبي ﷺ صالح أهل مكة ، وإنما جاءه أبو سفيان فأعطاه الأمان لمن دخل داره أو أغلق بابه أو دخل المسجد أو ألقى سلاحه ، ولو كان هناك عقد صلح لما خصص هؤلاء

= ص ٣٦٥ ، الأم : ٤ ص ١٩٣ ، الحاوي : ١٩ ق ١٣٧ ،أسنى المطالب : ٢ ق من باب الجهاد ، كشاف القناع : ٣ ص ٧٤ ، المنتزع المختار : ١ ص ٥٧١ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ ، الشرح الرضوي : ص ٣٨٥ ، تاريخ الطبري : ٤ ص ١٤٥ وما بعدها ، الخراج لابن آدم : ص ٥٢ وما بعدها ، فتوح الشام للواقدي : ٢ ص ١٢٢ وما بعدها . الروض الأنف للسهيلي : ٢ ص ٢٤٧ .

(١) تبيين الحقائق : ٣ ص ٢٤٩ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٦١ ، الرسائل الزينية لابن نجيم : ق ١٦١ ، الخرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٩ ، الحطاب : ٣ ص ٣٦٦ ، المنتقى : ٣ ص ٢٢٠ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٩ ، الاحكام السلطانية لابي يعلى : ص ١٩٢ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٣٠ ، ٤٣٣ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ ، الشرح الرضوي : ص ٣٨٥ القياس لابن تيمية : ص ٤٠ ، الخلاف في الفقه : ٢/٥٠٤ .

(٢) بجيرمي المنهج : ٤ ص ٢٤٢ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٦ ، نهاية المحتاج الرملي : ٧ ص ٢١٥ .

بالأمان ، ولشمل الأمان العام جميع أهل مكة(١) . ثم إن الامان لا يسمى صلحاً إلا إذا التزم جميع المكيين بالكف عن القتال ، ولذلك حينما أمن الرسول ﷺ الناس بقوله :«من دخل دار ... الخ » . قال الانصار : أما الرجل فأدركته رغبة في قريته ورأفة بعشيرته (٢) . فهذا يدل على أن الفتح عنوة .

ثانياً ـ قال تعالى : « إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً » (٣) ، وقال سبحانه : « إنا فتحنا لك فتحاً مبينا » (٤) . المراد بالفتح في السورتين فتح مكة ، وهو يستعمل في القهر والقوة . قال ابن حجر : وأما قوله تعالى : « إذا جاء نصر الله والفتح » وقوله ﷺ : « لا هجرة بعد الفتح » فالمراد به فتح مكة باتفاق . فبهذا يرتفع الإشكال وتجتمع الأقوال بعون الله تعالى (٥) . وقال تعالى : « وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة من بعد أن أظفركم عليهم وكان الله بما تعملون بصيرا » (٦) أي أنه كف أيدي أهل مكة بالمحاجزة بعد ماخولكم الظفر عليهم والغلبة(٧) .

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ١٣٠ .
(٢) البداية والنهاية : ٤ ص ٣٠٧ .
(٣) سورة النصر ١ - ٣ .
(٤) الفتح : ١
(٥) انظر تفسير الكشاف : ٣ ص ١٣٥ ، ٣٦٤ ، البحر المحيط : ٨ ص ٥٢٣ ، تفسير الطبري : ٢٦ ص ٢٩ ، ٣٠ ص ١٨٨ ، تفسير الرازي : ٨ ص ٥٣٩ ، فتح الباري : ٧ ص ٣٠٥ ، عيني بخاري : ١٥ ص ١٠٤ ، صحيح البخاري : ٥ ص ١٤٩ .
(٦) الفتح : ٢٤
(٧) تفسير الخازن : ٦ ص ١٦٩ ، تفسير الكشاف للزمخشري : ٣ ص ١٣٩ ، البحر المحيط لأبي حيان : ٨ ص ٩٧ .

ثالثاً - جاء في حـديث فتح مكة عن أبي هريرة : « وقد وبشت قريش أوباشاً لها[١] .. » ، ثم قال الرسول بيديه إحداهما على الأخرى احصدوهم حصداً حتى توافوني بالصفا . قال أبو هريرة : فانطلقنا فما يشاء أحد منهم أن يقتل منهم من يشاء إلا قتله . فجاء أبو سفيان فقال : « يا رسول الله ، أبيدت خضراء قريش[٢] ، لا قريش بعد اليوم ... » (الحديث)[٣] . ففي هذا الحـديث ما يدل على فتح مكة عنوة ، إذ لم يرض غير الأوباش بالأمان الذي أعطاه الرسول ﷺ وقالوا : « نقدّم هؤلاء فإن كان لهم شيء كنا معهم وإن أصيبوا أعطينا الذي سئلنا[٤] » . وأمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالقتال ووقع ذلك بالفعل[٥] ، بدليل ما قال أبو سفيان : « أبيدت خضراء قريش » ، وبما فعل خالد بن الوليد في أسفل مكة حيث قتل بضع عشرة نفساً ، وقيـل سبعين من قريش حتى انهزموا حينما بعثه رسول الله ، والزبير ، كل في ناحية من نواحي مكة ، وقال لهما : « لا تقاتلا إلا من قاتلكما » . فلما قدم خالد على بني بكر والأحابيش بأسفل مكة قاتلهم ، فهزمهم الله عز وجل ، ولم يكن بمكة قتال غير ذلك[٦] .

---

(١) أي جمعت لهم جموعاً من قبائل شتى . انظر لسان العرب .

(٢) أي استؤصلت قريش بالقتل وأفنيت ، وخضراؤهم بمعنى جماعتهم .

(٣) انظر شرح مسلم للنووي : ١٢ ص ١٢٦ وما بعدها ، نيـل الأوطار للشوكاني : ٨ ص ١٦ .

(٤) نيل الاوطار : ٨ ص ٢٤ .

(٥) زاد المعاد : ٢ ص ٧٠

(٦) فتح الباري : ٨ ص ٩ ، تاريخ الطبري : ٣ ص ١١٨ ، البداية والنهايـة : ٤ ص ٢٩٧ .

ويدل أيضاً على أن الفتح كان عنوة ما قاله الرسول عليه السلام حينئذ : « الناس كلهم آمنون إلا ستة أنفس ... » الخبر . فقد أمر الرسول ﷺ بقتل عكرمة بن أبي جهل ومِقْيَس بن صُبَابة(١) ، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح ، وابن خطل واسمه قيس ، وجاريتين له كانتا تغنيان بهجاء رسول الله ﷺ(٢) . فلو كانت مكة فتحت صلحاً لما احتاج الرسول عليه السلام إلى الأمر بقتل هؤلاء وإن وجدوا متعلقين بأستار الكعبة ، لشدة إيذائهم للنبي ﷺ ، ولكان عقد الصلح كفيلاً باستثنائهم والتعريف بشأنهم ، وإلا لما جاز قتل أحد . ولهذا كله قال النبي ﷺ لأصحابه يوم فتح مكة : أفطروا فإنه يوم قتال . مما يدل على أن مكة فتحت عنوة .

رابعاً - جاء في الحديث الصحيح - فيما رواه البخاري - عن أبي هريرة : أن النبي ﷺ قال : « إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمسلمين ، وإنها لم تحل لأحد قبلي ، وإنما أحلت لي ساعة من نهار ، وإنها لا تحل لأحد بعدي » (٣) . فقوله ﷺ : « إنما أحلت لي .. » من أوضح الدلالة على أن مكة فتحت عنوة ، فهو تصريح بأنها أحلت له في ذلك اليوم ، إذ أن الساعة استمرت من صبيحة يوم الفتح إلى العصر . ولو كانت مفتوحة صلحاً لما كان لذلك معنى يعتد به (٤).

---

(١) هو مقيس بن صبابة بن حزن بن يسار الكناني القرشي شاعر اشتهر في الجاهلية أظهر الإسلام ثم ارتد فقتله نميلة بن عبد الله الليثي يوم فتح مكة سنة (٨ هـ) .

(٢) راجع فتح الباري : ٨ ص ٩ ، البداية والنهاية : ٤ ص ٢٩٨ ، جوامع السيرة : ص ٢٣٢ ، تاريخ الطبري : ٣ ص ١١٨ .

(٣) القسطلاني شرح البخاري : ٦ ص ٣٨٦ .

(٤) نيل الأوطار : ٨ ص ٢٤ ، تفسير القرطبي : ٢ ص ١٠٧ ، ٣٣٠

خامساً ــ قال ﷺ بعد دخوله مكة ــ فيما رواه البيهقي ــ : « ما ترون أني فاعل بكم ؟ قالوا : خيراً ، أخ كريم وابن أخ كريم ، قال : اذهبوا فأنتم الطلقاء (١) فهذا يدل على دخولها عنوة إذ كان يجوز أن يفعل بأهل مكة ما يفعل بالمغلوبين قهراً لولا أن منّ الرسول عليهم . ولو كان الفتح صلحاً لما جاز ذلك .

سادساً ــ أجارت أم هانىء رجلاً يوم فتح مكة ، فأراد علي بن أبي طالب قتله فمنعته ، فأخبرت بذلك رسول الله ﷺ فقال : قد أجرنا من أجرت يا أم هانىء . رواه البخاري ومسلم (٢) . فإجارتها له وإرادة علي كرم الله وجهه قتله وتنفيذ النبي ﷺ إجارتها صريح في أن مكة فتحت عنوة . ولو كان فتحها بالصلح لحصل الامان بذلك لا بإجارة أم هانىء .

والئن تعقبنا أدلة أخرى للجمهور لوجدنا الكثير منها ولكنا نجتزىء من ذلك بهذا القدر خشية الإطالة .

أدلة الشافعية :

استدل الشافعية على مذهبهم بما يلي :

أ ــ القرآن الكريم : قال الله تعالى : « ولو قاتلكم الذين كفروا لولوا الأدبار » (٣) أي أهل مكة ولم يصالحوا . وقال سبحانه : « وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة » (٤) . « وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها فعجل لكم هذه » (٥) ، ثم قال : « وأخرى لم تقدروا عليها » (٦) أي بالقهر . قيل التي عجلها لهم : غنائم حنين ، والتي

---

(١) فتح الباري لابن حجر : ٨ ص ١٠ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١١٨ ، تاريخ الطبري : ٣ ص ١٢٠ .

(٢) نيل الأوطار : ٨ ص ١٧ .

(٣) الفتح : ٢٢

(٤) الفتح : ٢٤

(٥) الفتح : ٢٠

(٦) الفتح : ٢١

لم يقدروا عليها غنائم مكة . وقال عز وجل : « للفقراء الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم [١] » أي المهاجرين من مكة ، فأضاف الديار لهم وهي مقتضية للملك . فهذه كلها دلالات صحيحة من القرآن المجيد تدل على أن مكة فتحت صلحاً .

٢ ـ السنة : هناك أحاديث مشهورة منها أنه ﷺ صالح أهل مكة بمَرّ الظهران [٢] قبل دخول مكة [٣] وقال ﷺ ـ فيما رواه أحمد والبيهقي ومسلم ـ : « من دخل المسجد فهو آمن ، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن ، ومن ألقى سلاحه فهو آمن ، ومن أغلق بابه فهو آمن » واستثنى أفراداً أمر بقتلهم [٤] كما سبق في أدلة الجمهور . وهذا يدل على عموم الامان لغير هؤلاء الذين استثناهم ، ومقتضى الصلح هو حصول الامان. وحينما قال سعد بن عبادة [٥] — والجيش في طريقه إلى مكة — : « اليوم يوم الملحمة (المقتلة العظيمة) ، اليوم تستحل الكعبة » . فقال رسول الله ﷺ : « كذب سعد ، ولكن هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة ، ويوم تكسى فيه الكعبة » فهذا يدل على أن الفتح لم يكن

---

(١) الحشر : ٨

(٢) مكان نزول الجيش الاسلامي ومرابطته استعداداً لدخول مكة .

(٣) فتح الباري : ٨ ص ٥ شرح مسلم : ١٢ ص ١٣٠ .

(٤) سنن البيهقي : ٩ ص ١١٨ ، فتح الباري : ٨ ص ١٠ ، نيل الاوطار : ٨ ص ١٦ ، ٢١ .

(٥) هو سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة ، الخزرجي، أبو ثابت، صحابي، من أهل المدينة ، كان سيد الخزرج ، وأحد الأمراء الأشراف في الجاهلية والاسلام شهد أحداً والخندق وكان أحد النقباء الاثني عشر . توفي سنة ١٤ هـ .

عنوة . قال القسطلاني : فيه إطلاق الكذب على الإخبار بغير ما سيقع ، ولو بناه قائله على غلبة الظن وقوة القرينة (١) .

٣ ـ المعقول : لو كان فتح مكة عنوة لقسمت غنائمها من عقار ومنقول وتملكها الغانمون ، مع أن النبي ﷺ لم يسلب أحداً ، ولم يقسم عقاراً ولا منقولاً ، وانما دخلها ﷺ متأهباً لقتال ، خوفاً من غدرهم ونقضهم للصلح الذي بينه وبين أبي سفيان قبل دخولها (٢) .

٤ ـ رد أدلة الجمهور : أما قوله ﷺ : « احصدوهم » ، وقتل خالد من قتل ، فهو محمول على من أظهر من أهل مكة قتالاً ، أو أن قتال خالد بأسفل مكة ، يحتمل أنه كان باجتهاد خاصٍّ ، فهي واقعة حال احتملت (٣) ، والأدلة إذا اعتراها الاحتمال كساها ثوب الإجمال فسقط بها الاستدلال كما يقول الاصوليون .

وأما أمان من دخل دار أبي سفيان ومن ألقى سلاحه ، وأمان أم هانىء فكله محمول على زيادة الاحتياط لهم بالامان . وأما عزم علي رضي الله عنه قتل الرجلين ، فلعله تأول منها شيئاً وجرى منها قتال أو نحو ذلك (٤) .

وأما قوله تعالى : « وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة » فهو امتنان من الله على عباده حين كف أيدي المشركين

---

(١) القسطلاني : ٦ ص ٣٧٦ وما بعدها ، سنن البيهقي : ٩ ص ١١٩ .

(٢) نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٥ ، بجيرمي المنهج : ٤ ص ٢٤٢ .

(٣) بجيرمي المنهج : ٤ ص ٢٤١ ، شرح مسلم : ١٢ ص ١٣٠ .

(٤) نفس المراجع السابقة .

عنهم ، فلم يصل إليهم منهم سوء في قصة الحديبية حينما بعث أهل مكة ثمانين رجلاً يريدون غِرّة النبي وأصحابه ، وكف أيدي المؤمنين عن المشركين فلم يقاتلوهم عند المسجد الحرام ، بل صان كلاً من الفريقين ، وأوجد بينهم صلحاً فيه خيرة للمؤمنين وعافية لهم في الدنيا والآخرة (١).

الخلاصة من مناقشة أدلة الفريقين :

إن فتح مكة ودخول الرسول ﷺ إليها لم يكن كسائر الفتوحات التي يلتقي فيها الجيشان ويلتحم فيها القتال ، وإنما كان دخول الرسول عليه السلام إلى مكة بدون مقاومة عنيفة من أهلها ، والمناوشات التي حصلت لاتستحق الذكر . ومن الثابت تاريخياً أنه حصل قتال من منطقة دخول خالد بن الوليد في أسفل مكة مع بني بكر والأحابيش . وكان عدد الجيش الإسلامي زهاء عشرة آلاف وأوقدوا نيراناً كثيرة مما أذهل قريشاً ، فقال أبو سفيان للعباس : « والله ياأبا الفضل (٢) : لقد أصبح ملك ابن أخيك الغداة عظيماً » وقال لقريش : « يامعشر قريش ، هذا محمد قد جاءكم بما لا قبل لكم به » (٣) .

نستدل من هذا كله على أن الرسول ﷺ فعل ما يسمى اليوم « بحرب الأعصاب » لإرهاب قريش فيذعنون وتحقن الدماء . والظاهر أن هذه

---

(١) تفسير ابن كثير : ٧ ص ٥٣٨ ، تفسير الطبري : ٢٦ ص ٥٢ وما بعدها ، أسباب النزول للواحدي : ص ٢٨٦ .

(٢) هو العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ، أبو الفضل من أكابر قريش في الجاهلية والاسلام ، وجد الخلفاء العباسيين ، وهو عم الرسول صلى الله عليه وسلم . وكان محسناً لقومه ، سديد الرأي ، واسع العقل ، مولعاً باعتاق العبيد . توفي سنة (٣٢هـ) .

(٣) سيرة ابن هشام : ٢ ص ٣٩٧ ، فتوح البلدان : ص ٤٦ وما بعدها ، تاريخ الامم الاسلامية للخضري : ١ ص ١٢٩ .

الحالة تعتبر عند الفقهاء من قبيل الفتح عنوة وقهراً . وهذا ما نرجحه ، لأن أدلة الشافعية ليست في الواقع تعادل قوة أدلة الجمهور وإن لم يخل بعضها من ضعف . أما آية « ولو قاتلكم الذين كفروا لولوا الأدبار » وآية « وهو الذي كف أيديهم عنكم .. » فهذا كان على الحقيقة أنه لم يقع قتال يذكر . وهذا على فرض التسليم بأن ذلك كان في فتح مكة لأنه قال بعض المفسرين : كان ذلك في غزوة الحديبية ، وأن قوله تعالى : « وأخرى لم تقدروا عليها » المراد بها الطائف إذ لم يقدر الرسول على فتحها عنوة وقد رماهم بالمنجنيق . وأما أنه وقع صلح بمر الظهران فهو غير ثابت بدليل ما روى موسى بن عقبة ، وهو أصح ماصنف في المغازي، فلم يذكر إلا إسلام أبي سفيان وتميزه بميزة الزعامة إرضاء لفخره بنفسه كما طلب العباس ذلك (١) وهذا لايسمى صلحاً .

وأما تأمين الرسول لأهل مكة عدا من استثناهم فهو لا يسمى صلحاً إلا إذا التزم المكيون بالكف عن القتال ، ولهذا فإن وقوع الأمان دليل للجمهور إذ أنه عفو من الرسول عنهم ومنّ عليهم ، ولو كان هناك صلح لما احتيج إلى هذا الأمان .

وأما قوله ﷺ : « كذب سعد » فهذا كان بعد المن عليهم (٢) ، وحمل الشافعية أمان الرسول ﷺ على زيادة الاحتياط لا دليل عليه ، وهو مجرد تأول . واستثناء البعض من القتل لا يدل على أن الفتح كان صلحاً بدليل قوله ﷺ : « اذهبوا فأنتم الطلقاء » ، ثم إنه لو كان الفتح صلحاً لم يقل رسول الله ﷺ : « إن الله أحلها لي ساعة من نهار ».

---

(١) نيل الاوطار : ٨ ص ٢٣ ، سيرة ابن هشام : ٢ ص ٤٠٣ .
(٢) البحر الزخار : ٥ ص ٤٣٣ .

فإنها إذا فتحت صلحاً كانت باقية على حرمتها ولم تخرج بالصلح عن الحرمة. وقد أخبر بأنها في تلك الساعة لم تكن حراماً وأنها بعد انقضاء ساعة الحرب عادت إلى حرمتها الأولى (١) . وأما أنه لم تقسم غنائم مكة مع القول بأنها فتحت عنوة ، فذلك لأن مكة لا يشبهها شيء لأن الرسول ﷺ قد سن لها سنناً لم يسنها لشيء من سائر البلاد (٢) ، أو لأن القسمة راجعة إلى اختيار الإمام كما رجحنا ذلك ، فإنه مخير بين قسمة الارض المغنومة بين الغانمين وبين إبقائها وقفاً على المسلمين ، أو لأن الأرض ليست من الغنائم كما قلنا بدليل أن الله حرم على الأمم السابقة غنائم الأموال (٣) ولم تحرم الأرض عليهم ، لأنها ليست غنيمة وإنما الغنيمة هي المنقولات كما قال تعالى : « ياقوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم » الآية (٤) وقال : « وأورثنا القوم الذين كانوا يُستضعفون مشارق الارض ومغاربها » الآية (٥) ، وهذا ماثبت عن الصحابة فمن بعدهم ، فتحوا أكثر البلاد عنوة فلم تقسم في زمن عمر وعثمان (٦) .

وأخيراً نذكر كلمة الكرخي (٧) في صفة فتح مكة قال : ومن له أدنى علم بالسير والفتوح لا يقول بأن مكة فتحت صلحاً ، وقد كان أهل العلم مجمعين على فتح مكة عنوة وقهراً حتى حدث قول بعد المائتين أنها فتحت صلحاً (٨) .

---

(١) زاد المعاد : ٢ ص ١٧٢

(٢) الأموال : ص ٦٠ .

(٣) بدليل قوله صلى الله عليه وسلم « وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي »

(٤) المائدة — ٢١

(٥) الأعراف — ١٣٧

(٦) فتح الباري : ٨ ص ٩ — ١٠

(٧) هو معروف بن فيروز الكرخي ، أبو محفوظ ، أحد أعلام الزهاد والمتصوفين توفي سنة ٢٠٠ هـ .

(٨) المبسوط : ١٠ ص ٣٧ .

والخلاصة : أن مذهب الشافعية في فتح مكة صلحاً لا يمكن فهمه إلا على اعتبار الأمان الذي حصل من الرسول عليه الصلاة والسلام لأهل مكة صلحاً ، والواقع ليس ذلك بصلح ، قال ابن حزم : « ومن قال : إنها صلح على أنهم دافعوا وامتنعوا حتى صالحوا فقد أخطأ ، والصحيح اليقين أنها مؤمّنة على دمائهم وذراريهم وأموالهم ونسائهم إلا من قاتل أو استثني»(١).

لهذا فاننا رجحنا مذهب الجمهور . وقد وجدت في رسالة للعلامة الفزاري الشافعي يقول : إن الشافعي رحمه الله يقول : إن رسول الله ﷺ فتحها عنوة ولم يقسم منها مالاً ولا عقاراً (٢) . ولذا فإن الغزالي في وجيزه ووسيطه حكى قول الشافعي رضي الله عنه : إن مكة فتحت عنوة . وقال : هذا مذهبه (٣). ومن الشافعية كالبويطي والماوردي قال : إن أسفل مكة فتحه خالد عنوة ، وأعلاها فتحه الزبير رضي الله عنهما صلحاً، ودخل ﷺ من جهته فصار الحكم له ، وبهذا يجمع بين الأدلة(٤) . وقد علق على ذلك الحافظ ابن حجر الشافعي ، فقال : والحق أن صورة فتح مكة كان عنوة ومعاملة أهلها معاملة من دخلت بأمان(٥) . وقد أصاب ابن رشد حيث قال: الأصح أن مكة افتتحت عنوة لأنه الذي خرجه مسلم(٦) . وقال صاحب المنار (ج ١٠ ص ٦) : التحقيق أن مكة فتحت عنوة ، وأنه ﷺ أعتق أهلها فقال : « أنتم الطلقاء » .

---

(١) راجع جوامع السيرة : ص ٢٣٠

(٢) الرخصة العميمة في حكم الغنيمة : ق ٢٤٣ ب .

(٣) راجع الوجيز : ٢ ص ١٩٤ ، زاد المعاد : ٢ ص ١٧٢ .

(٤) نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٦ .

(٥) فتح الباري : ٨ ص ١٠ .

(٦) بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٨ .

والنتيجة من تحقيق فتح مكة واعتبارها عنوة كما رجحنا هو : أنه ينبغي أن تقسم أراضيها في رأي بعض الفقهاء ، أو أن تنتقل ملكيتها إلى جماعة المسلمين يعمل الإمام فيها ما يراه من المصلحة ، وهذا ما رجحناه سابقاً ؛ ولكن هذا الحكم لم يطبق على مكة ؛ لأنها مستثناة من سائر الأراضي المفتوحة ، لما ميزها الله به على سائر بقاع الأرض بوجود بيته الحرام ، وإقامة شعائر دينه فيها ، حتى قيل : إنها لا تملك[1].

٢ — فتح خيبر :

خيبر : مدينة تقع شمال المدينة على بعد ثلاثة أيام ، وهي ذات حصون وقلاع كثيرة وحدائق غناء كان يقطنها اليهود الذين كانوا أخطر الناس على الدعوة الإسلامية ، فكان لابد من محاربتهم وإجلائهم عن الجزيرة العربية حتى لا يكونوا شوكة في ظهر المسلمين الذين يحاربون كفار مكة .

سار إليهم الجيش الإسلامي بعد الانتصار في الحديبية ، فتم الفتح للمسلمين في السنة السابعة[2] . فهل كان فتحها عنوة أم صلحاً ليعرف من هو مالك الأرض ؟ اختلف العلماء وكذا أهل السير في ذلك لوجود حديثين متعارضين في الموضوع .

١ — روى البخاري عن أسلم[3] مولى عمر قال : قال عمر : أما والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخر الناس بياناً ، ليس لهم شيء ، ما فتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر ، ولكني أتركها

(١) راجع تفسير المنار : ١٠ ص ٦ .

(٢) البداية والنهاية : ٤ ص ١٨٦ .

(٣) هو أسلم العدوي مولاهم أبو خالد : قيل إنه حبشي ، أدرك زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وروى عن أبي بكر ومولاه عمر وعثمان وابن عمر ومعاذ بن جبل وأبي عبيدة وحفصة وغيرهم كان ثقة توفي سنة (٨٠ هـ) .

خزانة لهم يقتسمونها [١] . فقول عمر : « كما قسم رسول الله ﷺ خيبر » يقتضي أنها فتحت عنوة ، وهو رأي ابن اسحاق[٢] . ويؤيده قول الرسول ﷺ : لأعطينها (أي الراية) غداً رجلاً يحب الله ورسوله ، ويحبه الله ورسوله، يأخذها عنوة[٣] . وروى أبو داود عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ غزا خيبر فأصبناها عنوة ، فجمع السبي[٤] . هذه هي أدلة القائلين بأنها فتحت عنوة .

٢ ـ وأما من قال : بأن خيبر فتحت صلحاً ، استدل بما روى بشير بن يسار[٥] عن سهل بن أبي حثمة[٦] قال : « قسم رسول الله ﷺ خيبر نصفين ، نصفاً لنوائبه وحوائجه ونصفاً بين المسلمين ، قسمها على ثمانية عشر سهماً » . فهذا يقتضي أن بعض خيبر فتح صلحاً . يدل لذلك مارواه أبو داود من حديث سعيد بن المسيب[٧] أن رسول الله ﷺ افتتح بعض

---

(١) القسطلاني : ٦ ص ٣٦٠ ، نيل الأوطار : ٨ ص ١٢ .

(٢) البداية والنهاية : ٤ ص ٢١٩ ، وابن اسحاق : هو محمد بن اسحاق بن يسار المطلبي بالولاء المدني ، من أقدم مؤرخي العرب ، من أهل المدينة له « السيرة النبوية » رواها عنه ابن هشام توفي سنة ١٥١ هـ .

(٣) نفس المرجع السابق : ٤ ص ١٨٦ .

(٤) سنن أبي داود : ٣ ص ٢١٦ ، فتح الباري : ٧ ص ٣٨٤ .

(٥) هو بشير بن يسار مولى بني حارثة بن الحارث من الأنصار ثم من الأوس ، وكان شيخاً كبيراً فقيهاً ، وكان قد أدرك عامة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، روى عن جماعة منهم ، وكان قليل الحديث .

(٦) هو سهل بن أبي حثمة بن ساعدة بن عامر ، حدث عن النبي صلى الله عليه وسلم بأحاديث ، وكان عمره سبع أو ثمان سنين عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم .

(٧) هو سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي القرشي ، أبو محمد سيد التابعين وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة ، جمع بين الحديث والفقه والزهد والورع . توفي سنة ٩٤ هـ .

خيبر عنوة(١). قال البيهقي ، معلقاً على حديث بشير : وهذا لان خيبر فتح شطرها عنوة وشطرها صلحاً ، فقسم ما فتح عنوة بين أهل الخمس والغانمين ، وعزل ما فتح صلحاً لنوائبه وما يحتاج إليه من أمور المسلمين (٢) . يؤيد ذلك ما قال أبو الفتح اليعمري (٣) : ويترجح ما قاله موسى بن عقبة وغيره أن بعض خيبر كان صلحاً بما أخرجه أبو داود من طريق ابن وهب عن مالك عن الزهري أن خيبر كان بعضها عنوة وبعضها صلحاً (٤) .

هذا ملخص أدلة الطرفين . وقد قال ابن عبد البر وابن القيم : الصحيح أنه فتحت خيبر كلها عنوة وأن رسول الله ﷺ قسم جميع أرضها على الغانمين وهم أهل الحديبية . أما قسمة الرسول ﷺ خيبر وأخذه النصف : معناه أنه كان له النصف مع بعض المسلمين ؛ لان قسمتها كانت على ستة وثلاثين سهماً كما هي رواية أخرى عند أحمد وأبي داود عن بشير بن يسار (٥) واسناده جيد كما قال صاحب التنقيح (٦) . فلما صارت الاموال بيد النبي ﷺ ، ولم يكن لهم عمال يكفونهم عملها دعا رسول الله ﷺ اليهود فعاملهم (٧) .

---

(١) سنن أبي داود : ٣ ص ٢١٧ ، فتح الباري : ٧ ص ٣٨٥ ، نيل الأوطار : ٨ ص ١٣ .

(٢) سنن البيهقي : ٩ ص ١٣٨ .

(٣) هو محمد بن محمد بن سيد الناس ، اليعمري الربعي ، أبو الفتح ، مؤرخ ، عالم بالأدب ، من حفاظ الحديث . أصله من اشبيلية ومولده ووفاته بالقاهرة سنة ٧٣٤ هـ .

(٤) نصب الراية : ٣ ص ٣٩٩ ، الخراج لابن آدم : ص ٢٠ .

(٥) سنن أبي داود : ٣ ص ٢١٧ ، نيل الأوطار : ٨ ص ١٣ .

(٦) نصب الراية للزيلعي : ٣ ص ٣٩٧ . وصاحب التنقيح : هو محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي .

(٧) المرجع السابق : ٣ ص ٣٩٨ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢١٥ .

وقالوا : لو كان فتح شيء من خيبر صلحاً لم يجلهم رسول الله ﷺ، فإنه لما عزم على إخراجهم منها قالوا : نحن أعلم بالارض منكم وعوناً نكون فيها ، ونعمرها لكم بشطر ما يخرج منها . وهذا صريح جداً في أنها إنما فتحت عنوة (١) .

ولو كانت صلحاً لملكها أهلها كما يملك أهل الصلح أرضهم وسائر أموالهم . ورد ابن عبد البر على غيره بقوله : وإنما دخلت الشبهة على من قال : فتحت صلحاً .. بالحصنين اللذين أسلمها أهلها لحقن دمائهم ، وهو ضرب من الصلح ، وهما حصنا الوطيح والسلالم اللذين كما قال أهل السير لم يكونا مغنومين ، فظن بعضهم أن ذلك صلح مع أن الصلح الذي وقع : هو أن لرسول الله ﷺ الصفراء والبيضاء والحَلْقة (٢) والسلاح ولهم رقابهم وذريتهم ويجلوا من الارض . فهذا كان الصلح أي أنه صلح لحقن الدماء فقط ، ولم يقع بينهم صلح أن شيئاً من أرض خيبر لليهود ولا جرى ذلك ألبتة . ولو كان كذلك لم يقل الرسول ﷺ في الصلح كما روى أبو داود : « نقركم ما شئنا » فكيف يقرهم في أرضهم ما شاء وقد أجلاهم عمر من الارض (٣) .

ثم إنه من المعلوم أن الإمام مخير في أرض العنوة بين قسمها ووقفها ، وقسم بعضها ووقف البعض .

---

(١) فتح الباري : ٧ ص ٣٨٥ ، زاد المعاد : ٢ ص ١٣٧ ، ٣ ص ٢١٦ .

(٢) أي على الذهب والفضة والدروع ، الحلقة هي الدروع والجمع الحلق . راجع (نهاية ابن الاثير في غريب الحديث : ٢ ص ٢٩٠) .

(٣) المراجع في الصفحة السابقة رقم ٧ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٢١٥ ، نصب الراية : ٣ ص ٣٩٩ .

مناقشة :

من الممكن التوفيق بين الحديثين السابقين إذا قلنا : إن قول عمر « كما قسم رسول الله ﷺ خيبر » يريد به بعض خيبر لا جميعها كما قال الطحاوي [١] ، فهذا قدر مشترك متحقق بين كل الائمة [٢] .

وقول ابن عبد البر : « لو كانت صلحاً لملكها أهلها . . . » غير سليم إذ قد يقع الصلح على أن الارض للمسلمين . وادعاء ابن القيم أنـه لم يوضع الخراج على خيبر ألبتة غير ثابت ؛ لان الخراج لا يلزم أن يكون خراج وظيفة (وهو أن يكون الواجب شيئاً مقدراً في الذمـة ، وهو ما وضعه عمر على سواد العراق) ، بل قد يكون خراج مقاسمة (وهو أن يكون الواجب جزءاً شائعاً من الخارج كالربع والخمس ونحو ذلك وهو ما وضع على الشام ومصر) [٣] ، وهذا يشبه ما صالح عليه الرسول عليه السلام أهل خيبر على شطر ما يخرج من الارض من زرع أو ثمر .

والثقات من أهل السير والمغازي كموسى بن عقبة وابن هشام والطبري والبلاذري يذكرون أن الرسول ﷺ حاصر أهل خيبر في حصنيهم الوطيح والسُلالم بضع عشرة ليلة ، حتى إذا أيقنوا بالهلاك طلبوا الصلح ، فكان فتح حصون خيبر ستة منها عنوة ، واثنين منها صلحاً . فلما سمع بهم أهل فدك طلبوا أن يعاملوا بمثل معاملة أهل خيبر ، فأجابهم الرسول ﷺ الى

---

(١) نيل الأوطار : ٨ ص ١٤ .

(٢) بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٨ .

(٣) تبيين الحقائق : ٣ ص ٢٧٢، مخطوط الرسائل الزينية لابن نجيم : ق١٦١ ــ١٦٢ حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٥٩ ، الاحكام السلطانية الماوردي : ص ١٤٤ ، الأموال لابي عبيد : ص ٧٦ .

ما طلبوا [١] .

والواقع أن أهل السير اعتمدوا على حديث بشير بن يسار وهو ظاهر في أن بعض خيبر فتح صلحاً وهو حصنا الوطيح والسلالم . وقد رجحه الماوردي وقرره الإمام مالك[٢] . وكان من الممكن أن نميل إلى هذا الرأي لولا أن حديث بشير مختلف في وصله [٣] وإرساله ، وأن اليهود لم يتركوا أرضهم إلا بحصار وقتال [٤] . فكان حكم أرض هذين الحصنين كحكم سائر أرض خيبر كلها عنوة غنيمة مقسومة بين أهلها ، وإذا كان الجمهور يعتبرون حالة فتح مكة عنوة فبالأولى أن نعتبر فتح خيبر عنوة كذلك ، والصلح الذي وقع ما كان إلا لحقن الدماء والأنفس كما قال ابن عبد البر .

٣ ــ فتح الشام :

يذكر بعض المؤرخين أن المسلمين أخذوا ما حول دمشق عنوة ، وأما نفس المدينة : فقد فتح نصفها عنوة والنصف الآخر صلحاً في سنة ١٤ هـ

---

(١) سيرة ابن هشام : ٢ ص ٣٣٢ ، ٣٣٧ ، تاريخ الطبري : ٣ ص ٩٣ ــ ٩٥ ، تاريخ اليعقوبي : ٢ ص ٤٢ ، فتوح البلدان : ص ٢٩ ، المنتقى على الموطأ : ٣ ص ٢١٩ .

(٢) الاحكام السلطانية : ص ١٦٣ ، اختلاف الفقهاء : ص ٢١٩ ، الزرقاني على الموطأ : ٢ ص ٣٢٥ ، المنتقى : ٣ ص ٢١٩ ، الخراج لابن آدم : ص ٢٠ ، رسالة في الاراضي الخراجية : ق ١٧٩ .

(٣) الحديث الموصول أو المتصل : هو ما اتصل إسناده إلى النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف المرسل والمنقطع . وهو يشمل المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، والموقوف على الصحابي أو من دونه (راجع الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير : ص ٤٥) .

(٤) فتح الباري : ٧ ص ٣٨٥

فأجراها عمر كلها صلحاً (١) . قال السهيلي : وأرض الشام كلها عنوة إلا مدائنها فإن أهلها صالحوا عليها (٢). وقال السيوطي : فتحت دمشق ما بين صلح وعنوة(٣) . وحجتهم في هذا ما وقع من المشاجرة بين خالد بن الوليد الذي دخل دمشق من الباب الشرقي عنوة ، وبين أبي عبيدة بن الجراح الذي دخلها من باب الجابية بعد أن طلب الروم منه الصلح ، فصالحهم وكادت الفتنة أن تثور بين أصحاب خالد وأصحاب أبي عبيدة ، واتفق رأيهم أن يكتبوا كتاباً إلى الخليفة أبي بكر ولم يعلموا خبر وفاته . فكتب عمر كتاباً لأبي عبيدة يقول فيه : قد وليتك على الشام وجعلتك أميراً على المسلمين . وعزلت خالد بن الوليد ، والسلام . وذكر في كتاب آخر من عمر لأبي عبيدة أنه قال له : وأما اختصامك أنت وخالد في الصلح أو في القتال فأنت الولي وصاحب الأمر ، وإن صلحك جرى على الحقيقة أنها الروم فسلم إليهم ذلك ، والسلام ورحمة الله وبركاته عليك وعلى جميع المسلمين(٤) .

وقد اختلف العلماء في أن الشام فتحت عنوة أو صلحاً ؟

والراجح في نظر جمهورهم أنها عنوة وأقر أهلها عليها بالخراج فهي

---

(١) تاريخ ابن عساكر : ١ ص ١٥٥ ، تاريخ اليعقوبي : ٢ ص ١١٨ ، فتوح الشام للواقدي : ١ ص ٤٩ — ٥١ ، تاريخ الطبري : ٤ ص ٥٨ وما بعدها ، خطط الشام للاستاذ محمد كرد علي : ١ ص ١١٩ .

(٢) الروض الأنف للسهيلي : ٢ ص ٤٧ ، فتوح البلدان : ص ١٥٨ .

(٣) تاريخ الخلفاء للسيوطي : ص ٥١ .

(٤) فتوح الشام للواقدي : ١ ص ٥٧ — ٦٠ .

خراجية . قال الزيلعي : أجمعت الصحابة رضي الله عنهم على وضع الخراج على الشام[١] .

وإنني أرجح أن دمشق فتحت عنوة بدليل ما قال البلاذري : « وقد كان أبو عبيدة بن الجراح على فتح باب الجابية ، وأصعد جماعة من المسلمين على حائطه فانصب مقاتلة الروم إلى ناحيته ، فقاتلوا المسلمين قتالاً شديداً ، ثم إنهم ولوا مدبرين وفتح أبو عبيدة والمسلمون معه باب الجابيـة عنوة ودخلوا منه ، فالتقى أبو عبيدة وخالد بن الوليد بالمقسلاط ، وهو موضع النحاسين بدمشق »[٢] .

ثم قال : « وفي رواية أبي مخنف وغيره أن خالداً دخل دمشق بقتال ، وأن أبا عبيدة دخلهـا بصلح فالتقيا بالزياتين ، والخبر الأول أثبت »[٣] .

فدل هذا على أن رواية فتح دمشق عنوة هي الأصح عند المؤرخين . وعلى تسليم صحة رواية أن بعض دمشق عنوة ، وبعضهـا صلح من جانب أبي عبيدة ، فإننا يمكن أن نفهمهـا على أن الروم حينما شعروا بدخول المسلمين عليهم مكبرين من الباب الشرقي ، وذلك في ليلة عيدهم ولهوهم ، حينما شعروا بذلك سـارع بعضهم إلى مصالحة أبي عبيدة ، لما عرف عنه

---

(١) راجع الخراج لأبي يوسف : ص ٣٩ ، ٤١ ، تبيين الحقائـق : ٣ ص ٢٧١ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٥٢ ، المدونة مـع المقدمات : ١ ص ٣٨٥ ، الخرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٨ ، المواق : ٣ ص ٣٦٥ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٣٩ ، المحرر : ٢ ص ١٨٠ ، زاد المعاد : ٢ ص ١٧٣ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٥٨ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٦ ، المنتزع المختار : ١ ص ٥٧ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ ، الشرح الرضوي : ص ٣٨٥ .

(٢) فتوح البلدان : ص ١٢٨ .

(٣) نفس المرجع السابق : ص ١٢٩ ، الأموال : ص ٥٩ — ٦٠

من الرفق والموادة بخلاف خالد الذي اشتهر عنه الصرامة والبطش بالأعداء. وهذا كان سر عزل عمر لخالد الذي قال عنه : « إن في سيف خالد لرهقاً » أي شدة (١) . وكان من نتيجة إجراء أبي عبيدة الصلح ودخول خالد عنوة أن تناضباً ، فخالد يعتبر تسليم الروم غلباً يحق فيه على المغلوب جزاء السبي والاغتنام والقصاص . وأبو عبيدة يحسبه صلحاً . فالخلاف إذن في تكييف حالة التسليم .

وقد حسم عمر بن الخطاب الخلاف القائم بينهما فعوملت دمشق معاملة الصلح ، أي أنه أقرت الأملاك بيد أهلها ووضع عليها الخراج (٢) . قال أبو عثمان الصنعاني : « غلب الصلح على العنوة وأمضيت دمشق كلها صلحاً ا هـ »(٣) ولهذا يرى بعض المؤرخين أن دمشق فتحت في مناسبتين مختلفتين كانت الثانية منها صلحاً (٤) .

٤ — فتح مصر :

ذكر بعض المؤرخين أن مصر فتحت كلها صلحاً أو إلا الاسكندرية فإنها فتحت عنوة ؟ من ذلك ما حدث به الليث بن سعد (٦) قال : كان يزيد بن أبي حبيب يقول : مصر كلها صلح إلا الاسكندرية فإنها فتحت

---

(١) جاء في كتاب عمر : إني لم أعزل خالد من سخط ولا عن خيانة ، ولكن الناس فخموه وافتتنوا به فخفت أن يوكل اليه فأحببت أن يعلموا أن الله هو الصانع وألا يكونوا بعرض فتنة (راجع تحفة الأنام في التاريخ العام : ١ ص ٧٨) .

(٢) الأموال : ص ١٧٦ وما بعدها .

(٣) تاريخ ابن عساكر : ١ ص ١٥٠ .

(٤) راجع الجزية والاسلام ، دانيل دينيت : ص ٩٣ ، ٩٥ .

(٥) هو فقيه مصر أبو الحارث ولد فيها بناحية قلقشندة سنة ٩٤ هـ وتوفي سنة ١٧٥ هـ قال الامام الشافعي عنه : الليث أفقه من مالك الا أن أصحابه ضيعوه .

عنوة . ومثل ذلك ما حدّث به يحيى بن أيوب [١] ، وخالد بن حميد إلا أنهما استثنيا أيضاً ثلاث قرى وهي سلطيس ومصيل وبلهيب [٢] .

وسبب ما فتح عنوة في رأي هؤلاء : هو تجمع الروم فيها ، وعلى الأخص الاسكندرية لعظم حرمتها عندهم حتى إن ملك الروم قال : لئن غلبوا على الاسكندرية لقد هلكت الروم ، وانقطع ملكها [٣] .

وقال آخرون : بل فتحت مصر عنوة بلا عهد ولا عقد ، مثل ما جاء عن عبد الله بن هبيرة [٤] : « إن مصر فتحت عنوة » أو ما حدّث به ابن وهب [٥] : إن مصر فتحت عنوة بغير عهد ولا عقد [٦] . وجاء في كتاب عمر بن عبد العزيز إلى حيان بن شريح وكان عامله على مصر : إن مصر فتحت عنوة بغير عهد ولا عقد [٧] .

---

(١) هو يحيى بن أيوب ، يكنى أبا زكرياء ، مولى لأبي قاسم محرر .

(٢) انظر فتوح مصر لابن عبد الحكم : ٢ ص ٧٦ ، رسالة مخطوطة تتعلق بأحكام الأراضي الخراجية : ق ١٧٩ ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة للسيوطي : ١ ص ٦٩ .

(٣) فتوح مصر : ٢ ص ٦٩ ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة للسيوطي : ١ ص ٧٠ .

(٤) هو عبد الله بن هبيرة السبائي ، له أحاديث ، وتوفي في خلافة يزيد بن عبد الملك .

(٥) هو عبد الله بن وهب بن مسلم الفهري بالولاء المصري ، فقيه من الأئمة ، من أصحاب مالك ، جمع بين الفقه والحديث والعبادة ، له كتب منها الجامع والموطأ توفي سنة (١٩٧ هـ) .

(٦) فتوح مصر : ٢ ص ٨٠ .

(٧) فتوح البلدان : ص ٢٢٤ .

وهذا هو رأي فقهاء المذاهب على الصحيح عندهم . قال ابن الرفعة الشافعي (١) ، نقلا عن جماعة من العلماء : « إن مصر فتحت عنوة ، وإن عمر وضع على أراضيهم الخراج ، والمراد من مصر المفتوحة عنوة : خصوص البلد وهي مصر القديمة وكذا الاسكندرية ، لا جميع أراضي مصر فإنها فتحت صلحاً » . وهذا ما نص عليه الإمام مالك في المدونة وأبو عبيد والطحاوي وابن حجر والرملي وغيرهم (٢) .

ونحن نرى أن مصر فتحت عنوة على الراجح بدليل ما تضافرت عليه الروايات التاريخية الموثوق بها ، فمن المعروف أنه حينما تأخر الفتح على عمرو ابن العاص طلب من عمر بن الخطاب أن يمده بجيش فأمده بجيش يتكون من اثني عشر ألفاً فيهم خالد بن الوليد ، والزبير بن العوام (٣) ، والمقداد

---

(١) هو أحمد بن محمد بن علي الانصاري ، أبو العباس ، نجم الدين المعروف بابن الرفعة فقيه شافعي ، من فضلاء مصر ، له كتب توفي سنة (٧١٠ هـ) .

(٢) الخراج : ص ٢٨ ، تبيين الحقائق : ٣ ص ٢٧١ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٥٢ ، المدونة : ٣ ص ٢٧١ ، الخرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٨ ، المواق : ٣ ص ٣٦٥ ، الاعلام والاهتمام بجمع فتاوى شيخ الاسلام زكريا الانصاري ، الإقناع : ٢ ص ٣٤٨ ، حاشية الصفوي : ٢ ق ١٦ ب من باب الجهاد ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٦ ، رسالة تتعلق بأحكام الأراضي الخراجية : ق ١٧٨ ، مخطوط رقم (٢٩٠ مجاميع) بالازهر ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٣٩ ، المحرر : ٢ ص ١٨٠ ، المنتزع المختار : ١ ص ٥٧١ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢١٨ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ ، الشرح الرضوي : ص ٣٨٥ .

(٣) هو الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي القرشي ، أبو عبد الله ، الصحابي الشجاع ، أحد العشرة المبشرين بالجنة ، كثير المتاجر ، شهد بدرا وأحدا وغيرهما ، وهو ابن عمة النبي صلى الله عليه وسلم ، أسلم وله ١٢ سنة ، توفي سنة ٣٦ هـ .

ابن الاسود (١) ، وعبادة بن الصامت . فلما وصل المدد إلى بلاد مصر وسمع ملكها بمقدم خالد فاتح الشام ، فالتقى ابن الملك بجيش كبير مع العرب ، وحصلت حيرة عند قائد الروم بين التسليم والقتال . قال ابن اسحق : فبينما هو في حيرة من أمره إذ كبر خالد بن الوليد ومن معه في وسط عسكره ، فسمع عمر وأصحابه التكبير ، فكبروا ووقعت الهزيمة على الروم (٢) .

ثم إن القول بفتح مصر صلحاً يمكن حمله على ما استقر عليه أمر الفتح بدليل ما نقل : « أن المقوقس سأل الصلح فبعث إليه عمرو بعبادة ابن الصامت فصالحه المقوقس على القبط والروم . على أن الروم الخيار في الصلح إلى أن يوافي كتاب ملكهم ... فكانت مصر صلحاً كلها بفريضة دينارين دينارين ، على كل رجل (أي بعد عقد الصلح) دون الشيوخ والأطفال والنساء . وأن لهم أرضهم وبلادهم لا يعترضون في شيء منها (٣) .

وبدليل ما قال السهيلي : أرض مصر فتحت عنوة وكان الليث يروي عن يزيد بن أبي حبيب أنها فتحت صلحاً . وكلا الخبرين حق ، لأنها فتحت صلحاً أول الأمر ، ثم انتكثت بعد فأخذت عنوة ، فمن هنا نشأ

---

(١) هو المقداد بن عمرو ، ويعرف بابن الاسود ، الكندي ، صحابي ، من الأبطال ، هو أحد السبعة الذين كانوا أول من أظهر الاسلام ، توفي على مقربة بالمدينة ، سنة (٣٣ هـ) .

(٢) فتوح الشام: ٢ ص ٣٨ ، ٤٣ ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة للسيوطي: ١ ص ٧١ .

(٣) فتوح مصر : ص ٧٥ ، حسن المحاضرة للسيوطي : ١ ص ٧١ .

الخلاف في أمرها (١) كما قال أبو عبيد .

ويؤيد رأينا بفتح مصر عنوة ماروي عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : اشتبه على الناس أمر مصر . فقال البعض : فتحت عنوة ، وقال آخرون : فتحت صلحاً ، والثلج في أمرها (٢) أن أبي قدمها فقاتله أهل «اليونة» ، ففتحها قهراً ، وأدخلها المسلمين ، وكان الزبير أول من علا حصنها ... ثم ذكر أن عمرو بن العاص (٣) عقد صلحاً مع أهل مصر ، وكتب في ذلك إلى عمر فأقره على ذلك ، وصارت الأرض أرض خراج(٤).

يوضح هذا ما جاء في تاريخ الطبري وصبح الأعشى للقلقشندي : أنه لما نزل عمرو بن العاص على القوم بعين شمس ، وكان المُلْك بين القبط والنوب ، ناهدوه فقاتلهم ، وارتقى الزبير بن العوام سورها ونزل عليهم عنوة ، فاعتقدوا بعدما أشرفوا على الهلكة ، فأجروا ما أخذوا عنوة ، مجرى ما صالح فصاروا ذمة ، وكان صلحهم ... ثم ذكر الصلح بين عمرو وأهل مصر (٥) .

والخلاصة : أن مصر فتحت عنوة سنة ٢٠ هـ ولكنها عوملت معاملة

---

(١) الأموال : ص ١٤١ وما بعدها ، الروض الأنف : ٢ ص ٢٤٧ ، تاريخ الخلفاء للسيوطي : ص ٥١ ، جمل فتوح الاسلام لابن حزم مع جوامع السيرة : ص ٣٤٣ .

(٢) يقال ثلجت نفسي بالامر إذا اطمأنت اليه وسكنت وثبت فيها ووثقت به، ومنه حديث ابن ذي يزن : وثلج صدرك . راجع لسان العرب : ٣ ص ٤٥ .

(٣) هو عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي ، أبو عبد الله ، فاتح مصر ، وأحد عظماء العرب ودهاتهم وأولي الرأي والحزم والمكيدة فيهم . توفي سنة (٤٣ هـ) .

(٤) راجع فتوح البلدان : ص ٢٢١ ــ ٢٢٧ .

(٥) انظر تاريخ الطبري : ٤ ص ٢٢٩ ، صبح الأعشى للقلقشندي : ٣ ص ٤٢٣ ، تاريخ اليعقوبي : ٢ ص ١٢٦ .

الصلح فأقرت الأرض بيد أهلها ووضع على أرضهم الخراج بإقرار عمر بن الخطاب كما وضعت الجزية على رقابهم (١) .

وسبب هذا التخريج أن مصر فتحت مرتين : صلحاً وعنوة كما رجح بعض المؤرخين . والنتيجة من تحقيق هذه الفتوحات : هو تمحيص الخلاف بين الفقهاء فيما فتح عنوة وما فتح صلحا ، ثم إزالة اللثام عن حقيقة أراضي هذه البلاد التي شغلت الفقهاء كثيراً ، ورجح كل منهم وجهة لم تخل من الانتقاد . ونحن حرصا منا على إبانة الحقائق حررنا هذه الفتوحات أيضا من الناحية التاريخية وانتهينا إلى ما سبق . والذي يستفاد من هذا أن حكم أرض العنوة بانتقال ملكيتها إلى المسلمين وقسمتها بين الغانمين ، واعتبارها أرضاً عشرية في رأي الشافعي والحنابلة ، أو وقفها (٢) على الجماعة الاسلامية نظير خراج يوضع عليها ويصرف في المصالح العامة ، ولا يجوز التصرف فيها كما في المشهور عند المالكية ، أو تخيير الإمام فيها بين الأمرين السابقين لدى الحنفية ، وهو ما رجحناه .

هذا الحكم لا ينطبق إلا على أراضي خيبر ، ويكون مالك الأرض حينئذ هو الدولة الإسلامية . وليس المغلوبون هم المالكين كما يقول كايتاني، وإنما يتملكون حق الانتفاع فقط ويكون حق التمتع بالملكية هو الذي يحق بيعه والتصرف فيه ووراثته (٣) .

---

(١) راجع رسالة التحفة المرضية في الأراضي المصرية ضمن الرسالة الزينية لابن نجيم : ق ١٦١ ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٧٩ ، والخلاصة الوفية في الأراضي المصرية للشيخ أحمد ابراهيم : ص ٣١ ، وراجع الجزية والاسلام ، دانيل دينيت : ص ١٢٥ ، ١٢٨ .

(٢) الوقف إما المزارع وحدها في رأي بعض الفقهاء وهم الشافعية ، أو للمزارع والمنازل في رأي بعض آخر وهم المالكية .

(٣) راجع الجزية والاسلام ، دانيل دينيت : ص ٦٨ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٦ .

أما أراضي سواد العراق والشام ومصر فبالرغم من كونهـا فتحت عنوة فانها عوملت معاملة حكم اراضي الصلح ، وهو استبقاء اراضيها على ملكية اهلها لان المسلمين لم يقسموا شيئاً منها ، ويجوز لهم بيع هذه الارض لمن شاءوا منهم أو من المسلمين أو من أهل الذمة ، فيكون الواجب في مثل هذه الأرض على المالك هو الخراج ، وهذا رأي الحنفيـة . ويرى الشرنبلالي منهم وجوب ترك الأراضي على ملك أهلها . وعند الأئمة الثلاثة: هي موقوفـة على المسلمين ويجتمـع العشر والخراج فيهـا على المسلم (١) . أي أن ملكية الرقبة للحكومة الاسلامية وملكية المنفعة لأصحاب الاراضي قبل الفتح ، وهذا هو الحال الذي كان سائداً عند الرومان بالنسبة للرعايا في مصر والشام مما يدلنا على أن ما ارتآه سيدنا عمر في هـذه البلاد لم يكن فيه ظلم للأهالي ولا ممالأة للفاتحين . وحينئذ يتفق الفقه الاسلامي مع ما كان مقرراً في قانون الحرب الحديث من أنه بعد انتقال ملكية العقارات بالفتح إلى سيادة الدولة الفاتحة ، يكون للدولة المحاربة الحق في استغلال هذه العقارات واستخدامها في أغراضها الخاصة . كما إنه تنتقل إلى الدولة الفاتحة ملكية الأملاك العامة كالجسور والترع وخطوط السكك الحديـدية وهذا شبيه بوقف العقار عند فقهاء الإسلام .

★ ★ ★

---

(١) انظر حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٥٢ ، البحر الرائق : ٥ ص ١٠٤ ، الأحكام السلطانية للماوردي طبعة الحلبي : ص ١٤٧ ، ١٥٢ ، بداية المجتهد ، طبعة صبيـح : ١ ص ٣١٩ ، ٣٢٠ ، راجع بحث الدكتور علي حسن عبد القادر : ملكيـة الارض وحيازتها في الاسلام : ص ١٢ ، المقدم للندوة العالمية الاسلامية في باكستان سنة ١٩٥٨ ، القواعد لابن رجب : ص ١٩٩ وما بعدها ، مقارنة المذاهب في الفقه للأستاذين محمود شلتوت ومحمد السايس: ص ٥١ ، نيل الاوطار : ٨ ص ١٤ ، القوانين الفقهية لابن جزي : ص ١٤٨ .

المطلب الثاني — المنقول

أولاً — حكم المنقول :

يترتب على فتح البلاد المحاربة زوال ملكية أصحابها عن الاموال المنقولة، وتنتقل إلى ملكية الفاتحين ، إما بمجرد الاستيلاء أو بعد القسمة أو بعد الحيازة في دار الاسلام كما هو الخلاف السابق في العقار . ولم يفرق الفقهاء بين الأموال العامة والأموال الخاصة في هذا الموضوع ، مراعاة لما كان مألوفاً بين الأمم أن الحرب كفاح بين شعبي الدولتين ، وأن الفكرة المعمول بها حتى القرن الثامن عشر اعتبار الاقليم المغزو وما يوجد به من عقار ومنقول مالاً مباحاً ، وللجيوش الزاحفة حق اغتنام تلك الاموال .

وقد عدلت القاعدة بعد ذلك بفضل استعمال الجيوش النظامية ، وتحت تأثير الرأي القائل بأن الحرب يجب أن يقع العبء فيها ، ما أمكن ذلك ، على عاتق الحكومات لا على عاتق الأفراد ، فأصبح من غير الجائز أخذ أملاك الأعداء الموجودة على الاقليم إلا بشروط خاصة ، وصارت القاعدة أن منقولات الحكومة يجوز مصادرة ما يصلح منها لاعمال الدولة العسكرية ، وأن غنائم الحرب التي توجد مع جيش العدو أو في ميدان القتال كالخيول والأسلحة وسائر أدوات القتال تعتبر غنيمة للدولة التي أخذتها . أما منقولات الأفراد وعقاراتهم فلا يجوز أخذها أو استعمالها في أغراض الدولة المحاربة(١).

ولا مانع في الإسلام يمنع من الأخذ بالتفرقة السابقة بين أموال العدو

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور جنينة : ص ٢٨٣ ، ٢٨٥ — ٢٩٢ .

العامة والأموال المملوكة للأفراد ؛ ذلك لأن سبب الاغتنام غير متحقق اليوم بالنسبة لأملاك الأفراد لعدم وجود القتال منهم .

ولئن احتدم الخلاف بين الفقهاء في شأن قسمة العقار بين الغانمين ، أو إقراره بيد أهله وتركه لمصالح المسلمين العامة ، فإننا لا نجد أثراً كبيراً لهذا الخلاف في شأن المنقولات ، فقد كان رسول الله ﷺ يقسمها على حسب رأيه ، ولما حصل نزاع بين الصحابة في غنائم بدر جعلها الله عز وجل ملكاً لرسوله يضعها حيث شاء : « يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول .. »(١) ، ثم أنزل الله آية الغنائم : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه .. »(٢) فكان الواجب تخميس المغنم ، الخمس لمن ذكرت الآية أي لبيت مال المسلمين كما يرى المالكية ، والباقي للمجاهدين الذين شهدوا القتال(٣) . قال عمر بن الخطاب — فيما رواه البخاري — « إنما الغنيمة لمن شهد الوقعة »(٤) . ومازالت الغنائم تقسم بين الغانمين في صدر الإسلام ودولة بني أمية وبني العباس(٥) ، وذلك لأن الغنيمة حق خالص للغانمين

---

(١) الأنفال : ١

(٢) الانفال : ٤١

(٣) والظاهر من آية الغنائم أنه لايقسم لمن لا يغنم ، فلو لحق مدد الغانمين قبل حوز الغنيمة لدار الاسلام ، فعند أبي حنيفة هم شركاؤهم فيها . وقال مالك والثوري والأوزاعي والليث والشافعي : لايشاركونهم (راجع تفسير البحر المحيط لابي حيان : ٤ ص ٤٩٨ ، والقوانين الفقهية : ص ١٤٩ ، وبجيرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٩) .

(٤) القسطلاني : ٤ ص ٨٦ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٥٠ .

(٥) السياسة الشرعية لصديق خان : ص ١٠١ ، الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٤ .

إجماعاً ، وهذا ما اتفق عليه أئمة المذاهب[١] . ولا خيار للامام في أمر القسمة ، قال الزيلعى : يجب على الإمام أن يقسم الغنيمة ويخرج خمسها لقوله تعالى « فأن لله خمسه » ويقسم الأربعة الاخماس على الغانمين للنصوص الواردة فيه وعليه إجماع المسلمين[٢] ، إلا أنه قد وجدنا عند الحنفية ما يقضي بأن الامام أن يمن على أصحاب البلاد الاصليين بأموالهم ، تبعاً للمن بأراضيهم ورقابهم بعد وضع الجزية على الرؤوس والخراج على الارض[٣]. ويجوز ذلك عند الشافعية والظاهرية إذا استطاب الإمام أنفس الغانمين[٤]. ويجوز فقهاً أيضاً إبقاء المنقول على ملك أربابه إذا دعت لذلك ضرورة كأن يرى الامام أن العدو يتربص بنا مرة ثانية للانقضاض علينا .

ونحن نرجح أنه يلزم قسمة المنقول اتباعاً لنص الآية « واعلموا أنما غنمتم ... » . ولذا لم نجعل لولي الأمر الخيار في القسمة أو عدمها ، لعدم ورود أدلة على جواز ذلك كما هو الشأن في العقارات ، إلا أننا مع ذلك لا نجد حرجاً على الإمام في أن يجتهد في المنقول كما رجحنا ذلك في العقار فينفذ أمراً ، فيمضي عمله فيه لما يرى من المصالح العليا التي كثيراً

---

(١) البدائع : ٧ ص ١١٨ ، المنتقى ٣ ص ١٧٨ ، لباب اللباب : ص ٧١ ، حاشية الصفوي : ٢ ق ٧ من باب الجهاد ، الاقناع : ٢ ص ٣٣٦ ، المغني : ٨ ص ٤٨٨ ، زاد المعاد : ٣ ص ٢١٧ ، شرح ابن الساعاتي على مجمع البحرين : ٢ ق ٦ من باب السير ، مغني المحتاج : ٣ ص ١٠٢ ، الشرح الكبير للدردير : ٢ ص ١٧٤ ، ١٧٧ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢٣ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ١٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٣٧ ، الشرح الرضوي : ص٣١٠، المحلي : ٧ ص ٣٩٩ وما بعدها .

(٢) تبيين الحقائق : ٣ ص ٢٥٤ .

(٣) شرح الزيادات : ق ٥٢٣ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٠٣ ، المحيط : ٢ ق ٢٥٤ ب .

(٤) الروضة : ٢ ق ١٢٤ ب .

ماتصادف الحكام في كل زمان أخذاً بمبدأ المصالح المرسلة. وبعد بحث وتنقيب عثرنا على رأي للامام الفزاري من كبار علماء الشافعية يؤيد ماذهبنا إليه فهو يقول : لايلزم الامام قسمة الغنائم العقارية والمنقولة ولا تخميسها وله أن يحرم بعض الغانمين(١). وكان هذا الإمام لايرى نسخ آية (٢): « يسالونك عن الانفال قل الأنفال لله والرسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم(٣) بآية « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول .. » الآية(٤) كما ذهب إليه جمهور العلماء ، أو كما قال بعضهم : التحقيق أنه لا نسخ ولا تعارض بين الآيتين، وإنما الآية الثانية مبينة لإجمال الأولى ومفسرة لهـا لا ناسخة(٥) ، وعلى كلا الأمرين فالآية الاولى تفوض أمر قسمة الغنائم إلى ولي الأمر ، وتكون الآية الثانية إما ناسخة للأولى أو مبينة لهـا ، والفزاري يرى ألا نسخ ولا تعارض ، والبيان في الثانية لا يلزم الإمام .

ولكن لا يجوز إتلاف المنقولات بحال ، لأنهـا حق الغانمين أصلاً ، لا سيما إذا كانت نافعة كالكتب المختلفة . قال الشافعي رحمه الله تعالى :

---

(١) راجع فتح المعين شرح قرة العين لزين الدين المليباري : ص ١٣٦ ، مخطوط رسـالة الرخصة العميمة في حكم الغنيمة للفزاري : ق ٢٤٣ ب .

(٢) وقد قال بذلك بعض العلماء منهم الكثير من أصحاب مالك رأوا أن الآية محكمة غـير منسوخة ، وأن الغنيمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليست مقسومة بين الغانمين وكذلك لمن بعده من الأئمة ، وأن للامام أن يخرجها عنهم واحتجوا بفتح مكة وقصة حنين . وهذا هو أيضاً رأي القرافي والعز بن عبد السلام وعلاء الدين البعلي وعلى هذا فتكون آية « واعلموا أنما غنمتم من شيء » والأربعـة الأخماس للامام ان شاء حبسها وان شاء قسمها بين الغانمين . وبذلك يظهر ان الاجماع السابق على وجوب القسمة هو محل نظر وليس على اطلاقه (راجع تفسير القرطبي: ٨ ص ٢ ـ ٣ الاختيارات العلمية : ص ١٨٥) .

(٣) الانفال ــ ١

(٤) الانفال : ٤١

(٥) انظر تفسير الطبري : ١٠ ص ٢ ، أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٦١ ، تفسـير القرطبي : ٨ ص ٢ ، تفسير المنار : ١٠ ص ٦ .

« وما وجدوه من كتبهم فهو مغنم كله ، وينبغي للامام أن يدعو من يترجمه ، فإن كان علماً من طب أو غيره لا مكروه فيه باعه كما يبيع ما سواه من المغانم ، وإن كان كتاب شرك شقوا الكتاب وانتفعوا بأوعيته وأداته فباعها ولا وجه لتحريقه ولا دفنه قبل أن يعلم ما هو[١] » . ولذلك فإن ما نسب إلى العرب من إحراق مكتبة الاسكندرية غير صحيح ، فان بعض المؤرخين روى خطأ أن عمرو بن العاص أحرق مكتبة الاسكندرية الشهيرة بموجب كتاب وصله من أمير المؤمنين لما استأذنه في ذلك ، والحقيقة أن تلك المكتبة الشهيرة كان احترق معظمها سابقاً في حروب كليوباترة ، ونقل كثير من كتبها إلى القسطنطينية ورومية وغيرهما كما حققه أشهر مؤرخي الاوروبيين وغيرهم[٢] . قال الدكتور ترتون : لقد ثبت بالبرهان أن عمر ابن الخطاب بريء من نسبة تخريب مكتبة الاسكندرية إليه[٣] . ونحن نرى أنه لا يجوز إحراق كتب الديانات المختلفة حتى يطلع عليها ويرد على ما فيها حتى يتبين الحق لأن ذلك هو الوسيلة الصحيحة لادحاض ضلالات تلك الكتب .

قال تعالى : « وجادلهم بالتي هي أحسن » ومن المقرر أن مقدمة الواجب المطلق واجب ولذلك لم يصلنا في تاريخ المسلمين أنهم أحرقوا[٤] شيئاً من ذلك .

مقارنة :

الدولة أن تصادر ما تعثر عليه من غنائم حربية للعدو ، إلا أن مدلول

---

(١) الام : ٤ ص ١٧٩ .

(٢) راجع حقائق الاخبار عن دول البحار : ١ ص ١٨٣ .

(٣) أهل الذمة في الاسلام : ص ٢٥٧ .

(٤) راجع الطرق الحكمية : ص ٢٥٦ .

الغنائم في العرف الدولي أضيق من مدلولها في الإسلام ، فتقتصر الاولى على ما يوجد مع جيش العدو أو في ميدان القتال من مهمات حربية كالخيول والبنادق والاسلحة والمدافع وغيرها .

وواضح من صريح المادة ٥٣ من لائحة الحرب البرية أن كل ما يمكن أن يستعمل من المنقولات في أغراض الدولة الحربية مباشرة أو بطريق غير مباشر ، ويكون مملوكاً لحكومة العدو يجوز أخذه ومصادرته لحساب الدولة المغيرة .

أما بالنسبة لأملاك الأفراد فقد أبيح للدولة المحاربة أن تصادر منقولات أفراد الأعداء والمحايدين كذلك ، في شكل الاستيلاء أو الإعانات الجبرية أو الغرامات التي توقعها على سكان الاقليم المحتل[1] ، فالبلد المفتوح بالأولى .

وفي هذا يقترب التشريع الاسلامي من التشريع الوضعي ، وما يفترقان به خاضع للأعراف الحربية في كل زمان ، فانتقال الملكية بالحرب كان هو السائد إبان الفتوحات الاسلامية التي وجدنا أكثر قواعدها مبنياً على شريعة المعاملة بالمثل مع إحاطة ذلك بالرأفة والرحمة التامة بأهل البلاد المفتوحة . أما العرف الدولي السائد اليوم فهو وإن لم ينقل ملكية الأموال كلها إلى الدولة المحاربة فإنه يعطيها سلطات هائلة في إرهاق الشعب المغلوب وتكليفه ما لا يطاق ، ولقد شهدنا عهود الاستعمار في البلاد العربية فكان المستعمر يفرض على سكان البلاد الأموال الكثيرة حتى ولو لم تكن متمردة ، ويسام الشعب الذل والخسف في سبيل ذلك ، إذ كل هم الدخيل أن يجني الأموال .

فهل نقل ملكية المنقولات للمسلمين وقيامهم بتنظيم استغلالها عن طريق

---

(١) قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٢٨٧ - ٢٩٢ .

اربابها أخف وطأة أم إبقاؤها على أيدي أهلها ، وحياتهم مهددة بالخطر ، ثم تكليفهم أداء الفروض المالية دون مراعاة لمقدرة أو مشاركة فعلية لما تدره أموالهم من أرباح ؟ شتان بين الأمرين لأن العبرة في ظروف الحرب بالنتائج لا بالمظاهر .

ثانياً — حكم الأموال الاسلامية المغنومة:

إذا تم الفتح واستولى المسلمون على الاموال من منقول وعقار ، فانه قد تثور مشكلة الاموال الاسلامية التي توجد في الغنيمة، فما هو الحكم فيها هل يستردها صاحبها إن عرف ، أم أنها تدخل في ملكية الغانمين ؟ وصاحب هذه الأموال : إما أن يكون مسلماً قاطناً في دار الإسلام أو حربياً أسلم قبل أن يتم الفتح والاستيلاء .

سنبحث هنا هاتين الحالتين لأن الغالب فيهما أن تكون الأموال منقولة .

أ — أموال المسلم أو المعاهد المستردة من العدو :

إذا ظفر العدو بأموال المسلم أو الذمي ثم تغلب المسلمون على أعدائهم ، وعرف صاحب المال ، فإن هذه الاموال لا تدخل في ملكية الغانمين عند جماهير العلماء ومنهم أئمة المذاهب ، وإنما يجب ردها لأصحابها بغير شيء إذا عرف صاحبها قبل قسمة الغنيمة . وقد نقل عن علي بن أبي طالب والزهري وعمرو بن دينار والحسن وابن القاسم من المالكية (١) أنه لاترد لأصحابها أصلاً ، وإنما تكون للجيش لأن العدو ملكها بالاستيلاء فصارت غنيمة كسائر الاموال . فان كانت الغنيمة قد قسمت ثم عرف صاحب المال فله

(١) راجع الكافي للكليني: ١٠ ص ٦٢٥ ، العيني على البخاري: ١٥ ص ٢ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٤٥ ، حاشية العدوي : ٢ ص ١١ .

أخذه بعد دفع قيمته عند الاوزاعي والثوري والمالكية والحنفية والزيدية والهادوية والحنابلة في أظهر الروايتين عن أحمد والإباضية(١) .

أما عند الشافعية والإمامية والظاهرية : فان صاحب المال يستحقه من غير شيء ، ويعطى من كان عنده ثمنه من خمس المصالح ، لأنه يشق نقض القسمة (٢) .

وقال أبو حنيفة والثوري : في العبد الآبق صاحبه أحق به مطلقاً (٣) .

وسبب الخلاف السابق بين العلماء يرجع إلى أصل آخر وهو : هل يملك العدو مال المسلم أم لا يملكه ؟ (٤) .

قال الجمهور : يملك الكفار أموالنا بالاستيلاء أو بالإحراز بدار الحرب على خلاف بينهم، وقال الشافعية والظاهرية والامامية : لا يملك غير المسلم على المسلم أو الذمي ونحوه مالهم بطريق الغنيمة . وهو رأي عمر وعبادة بن الصامت(٥)

(١) انظر شرح السير الكبير : ٢ ص٣٥ ، المبسوط : ١٠ ص ٨٥ ، الخراج : ص١٩٩ مجمع الأنهر : ١ ص ٥٠٧ ، المدونة : ٣ ص ١٣ – ١٤ ، الحطاب : ٣ ص ٣٧٦ ، المنتقى : ٣ ص ١٨٥ ، المغني : ٨ ص ٤٣٠ ، المحرر : ٢ ص ١٧٤ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٠٥ ، زاد المعاد : ٣ ص ٢١٨ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٧ ، الروض النضير : ٤ ص ٣١٤ ، شرح النيل ٦٠٥/٧ ، الخلاف في الفقه للطوسي : ٢ ص ٥٠٢ .

(٢) الأم : ٤ ص ١٩٦ ، المهذب : ٢ ص ٢٤٢ ، المحلى : ٧ص ٣٠١ – ٣٠٥ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ١١٣ .

(٣) الأم : ٧ ص ٣١٦ ، فتح الباري : ٧ ص ١٣٧ .

(٤) شرح السير الكبير : ٣ ص ١٠٧ وما بعدها ، مجمع الأنهر : ١ ص ٨٠٧ ، فتح المعلى : ١ ص٣١٨ ، بجيرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٨ ، كشاف القناع : ٣ ص ٦٢ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٧ المحلى : ٧ ص ٣٠١ .

(٥) هو عبادة بن الصامت بن قيس الأنصاري الخزرجي ، صحابي ، من الموصوفين بالورع شهد العقبة ، وكان أحد النقباء ، كان من سادات الصحابة ، توفي سنة ٣٤ هـ .

وربيعة (١) والمؤيد (٢) .

استدل الجمهور بما يلي :

١ ـ إن الكفار استولوا على مال مباح غير مملوك ، ومن استولى على مال مباح غير مملوك يملكه ، كمن استولى على الحطب والحشيش والصيد. والدليل على أنه غير مملوك أنه زال ملك المسلم عنه باستيلاء العدو وإحرازه في بلاده ، هذا دليل الحنفية (٣) .

وقال غيرهم : إن الاستيلاء سبب للملك فيثبت قبل الحيازة إلى دار الحرب كاستيلاء المسلمين على مال غيرهم ، ولأن ما كان سبباً للملك أثبته حيث وجد كالهبة والبيع (٤) .

٢ ـ قال رسول الله ﷺ لمن وجد بعيره في الغنيمة ـ فيما رواه مالك وأخرجه الدارقطني ـ عن عبد الملك بن ميسرة (٥) : « إن وجدته لم يقسم فخذه ، وإن وجدته قد قسم فأنت أحق به بالثمن إن أردته ». فهذا يدل على تملك الأعداء للبعير وأولوية مالكه الأول بعينه (٦) .

ولكن يلاحظ أن هذا الحديث لا يحتج به ، فقد قال فيه ابن حجر :

---

(١) هو ربيعة بن فروخ التيمي بالولاء المدني ، أبو عثمان : إمام حافظ فقيه مجتهد ، كان بصيراً بالرأي (القياس) فلقب « ربيعة الرأي » وكان من الأجواد ، قال ابن الماجشون: ما رأيت أحداً أحفظ لسنة من ربيعة ، توفي سنة (١٣٦ هـ) .

(٢) هو الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون الحسني، كان مبرزاً في علم النحو واللغة والحديث ، وغير ذلك ، توفي سنة ٤١١ هـ .

(٣) انظر فتح القدير : ٤ ص ٣٣٨ ، البحر الرائق : ٥ ص ٩٤ .

(٤) انظر المغني : ٨ ص ٤٣٤ ، القواعد لابن رجب : ص ٢٠٦ .

(٥) ميسرة : هو ابن مسروق العبسي : قائد من شجعان الصحابة ، شهد حجة الوداع ، شهد اليمامة وفتوح الشام ، وتوفي بعد سنة (٢٠) هـ .

(٦) الزرقاني على الموطأ : ٢ ص ٢٩٩ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١١١ ، سنن الدار قطني : ص ٤٧٢ ـ ٤٧٣ .

إسناده ضعيف جداً (١) وضعفه البيهقي بالحسن بن عمارة(٢) ، فهو متروك الحديث وروي بإسناد آخر مجهول عن عبد الملك ، ولا يصح شيء من ذلك (٣) .

وروى مالك في الموطأ والبخاري وأبو داود وابن ماجه أن عبداً لعبد الله بن عمر أبق (هرب) وأن فرساً له عار (انفلت وذهب) ، فأصابها المشركون ، ثم غنمها المسلمون فردا على عبد الله بن عمر ، وذلك قبل أن تصيبها المقاسم (٤) . وهذا الحديث أساس لأصل عام هو أن المالك القديم إذا وجد ماله في ملك عام أخذه بغير شيء ، وإن وجده في ملك خاص ، فإن كان الذي في يده ملكه بمعاوضة صحيحة ، فيأخذه المالك بمثل العوض إن كان مثلياً ، وبقيمة العوض إن لم يكن مثلياً أي قيمياً(٥) .

٣ ـ صح عن النبي ﷺ ـ فيما أخرجه البخاري ومسلم ـ أن المهاجرين طلبوا منه دورهم يوم الفتح بمكة فلم يرد على أحد داره . وقيل له : أين

---

(١) فتح الباري : ٧ ص ١٣٧ .

(٢) هو الحسن بن عمارة البجلي ، مولى لهم ويكنى أبا محمد توفي سنة ١٥٣ هـ في خلافة أبي جعفر ، وكان ضعيفاً في الحديث ومنهم من لا يكتب حديثه . (راجع الطبقات لابن سعد : ٦ ص ٢٥٦) .

(٣) سنن البيهقي : المرجع السابق في رقم (٦) في الصفحة السابقة .

(٤) شرح الموطأ للسيوطي : ٢ ص ٩ ، سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠٢ .

(٥) راجع مخطوط خزانة الفقه : ثالث صفحة من باب السير ، مخطوط شرح الزيادات : ق ٥٣٨ ، والمثلي : مالا تتفاوت آحاده تفاوتاً يعتد به وتوجد له نظائر في الاسواق . والمثليات كل مايقدر بالوزن أو الكيل أوالعد المتقارب الآحاد . أما القيمي : فهو ما تفاوتت آحاده تفاوتاً يعتد به أو لم تتفاوت ، ولكن انعدمت نظائره من الاسواق ، وهو كما يكون في المنقول يكون في العقار . (راجع المدخل للفقه الاسلامي لأستاذنا محمد سلام مدكور : ص ٤٧٥).

تنزل غداً من دارك بمكة ؟ فقال : وهل ترك لنا عقيل (١) منزلا (٢) ؟ فهذا يدل على زوال ملك المسلمين عن أملاكهم وتملك غيرهم لها ، إذ أن عقيلا ورث أبا طالب (٣) ، هو وطالب ولم يرثه علي ولا جعفر (٤) شيئاً لأنهما كانا مسلمين وكان عقيل وطالب كافرين .

٤ ـ قال تعالى « للفقراء المهاجرين » (٥) ، فسمى الله المهاجرين فقراء، والفقير من لا يملك شيئاً ، فدل على أن الكفار ملكوا أموال المسلمين التي خلفوها وهاجروا عنها ، وذلك أنهم كانوا يعمدون إلى من هاجر من المسلمين ، فيستولون على داره وعقاره ، فقام الإجماع على أن المحاربين إذا أسلموا لم يضمنوا ما أتلفوه على المسلمين من نفس أو مال (٦) .

واستدل الشافعية بما يلي :

١ ـ تدل الاحاديث الصحيحة على عدم تملك غير المسلمين أموال

---

(١) هو عقيل بن أبي طالب بن عبد مناف (أبي طالب) بن عبد المطلب الهاشمي القرشي وكنيته أبو يزيد ، أعلم قريش بأيامها ومآثرها ومثالبها وأنسابها ، صحابي فصيح اللسان شديد الجواب وهو أخو علي وجعفر لأبيهما ، توفي سنه ٦٠ هـ .

(٢) صحيح البخاري : ٥ ص ١٤٧ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٢٢ .

(٣) هو عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم . من قريش أبو طالب : والد علي وعم النبي صلى الله عليه وسلم، وكافله ومربيه ومناصره وكان من أبطال بني هاشم ورؤسائهم ومن الخطباء العقلاء الأباة وله تجارة كسائر قريش .والشيعة الامامية وأكثر الزيدية يقولون باسلام أبي طالب وبأنه ستر ذلك عن قريش لمصلحة الاسلام . توفي سنة ٣ ق هـ .

(٤) هو جعفر بن أبي طالب (عبد مناف بن عبد المطلب) ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم وأحد السابقين إلى الاسلام وأخو علي شقيقه ، يقال له « جعفر الطيار » . قتل يوم مؤتة، وقطعت يداه فاحتضن الراية الى صدره وفي جسمه نحو تسعين طعنة ورمية ، قيل : إن الله عوضه عن يديه جناحين في الجنة . توفي سنة (٨ هـ) .

(٥) الحشر : ٨

(٦) فتح القدير : ٤ ص ٣٣٨ ، زاد المعاد : ٣ ص ٢١٩ .

المسلمين لأن ابن عمر ذهب له فرس ، فأخذها العدو فظهر عليهم المسلمون فرد عليه في زمن رسول الله ﷺ ، وأبق له عبد فلحق بالروم ، فظهر عليهم المسلمون فرده عليه خالد بن الوليد بعد النبي ﷺ في زمن أبي بكر الصديق ، والصحابة متوافرون من غير نكير منهم (١) . قال القسطلاني : وفيه دليل للشافعية وجماعة على أن أهل الحرب لا يملكون بالغلبة شيئاً من مال المسلمين ، ولصاحبه أخذه قبل القسمة وبعدها (٢) .

٢ – لا يكون قهر المسلم طريقاً لتملك ماله لقوله ﷺ : « لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفس منه » .

٣ – روى أحمد ومسلم عن عمران بن الحصين رضي الله عنه قال : أغار المشركون على سرح رسول الله ﷺ فذهبوا به ، وذهبوا بالعضباء (ناقة الرسول) وأسروا امرأة من المسلمين فركبتها ، وجعلت لله عليها إن نجاها الله لتنحرنها ، فقدمت المدينة ، وأخبرت بذلك رسول الله ﷺ ، فقال بئس ما جزيتها ، لا وفاء لنذر في معصية الله عز وجل ، ولا فيما لا يملكه ابن آدم (٣) . فهذا يدل على أن الاعداء لم يملكوا الناقة لإخبار النبي ﷺ أنه لا تملك المرأة ماله وأخذه بلا قيمة .

٤ – إن الأعداء استولوا على مال معصوم عدواناً ، والاستيلاء على مال معصوم لا يفيد الملك كاستيلاء المسلم على مال المسلم غصباً لقوله تعالى :

---

(١) فتح الباري : ٦ ص ١١١ ، العيني شرح البخاري : ١٥ ص ٢ ، سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠٢ .

(٢) القسطلاني شرح البخاري : ٥ ص ١٧٢ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ١٠٩ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٩٢ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٤٥ .

« ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » (١) ، ولقوله ﷺ ـ فيما رواه أبو داود ـ عن عروة بن الزبير (٢) : « ليس لعرق ظالم حق » ، وكاستيلائهم على الرقاب . وعصمة مال المسلم ثابتة في حقهم ، لانهم مخاطبون بالحرمات إذا بلغتهم الدعوة ، فالاستيلاء يكون محظوراً ، والمحظور لا يصلح سبباً للملك ، لان الملك حكم مشروع فيستدعي سبباً مشروعاً .

والخلاصة أن الخلاف بين الحنفية والشافعية مبني على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع عند الشافعي ، فتصير أموالنا معصومة في حقهم، فلا يملكونها بالاستيلاء لأن الاستيلاء على مال معصوم لايفيد الملك كاستيلاء المسلم على مال المسلمين ، واستيلائهم على الرقاب وذلك لأن عصمة مال المسلم ثابتة في حقهم ، لأنهم يخاطبون بالحرمات إذا بلغتهم الدعوة وإن اختلفوا في العبادات ، والاستيلاء يكون محظوراً، والمحظور لا يصلح سبباً للملك . وهم غير مخاطبين عند الحنفية فلا تصير أموالنا معصومة . والاستيلاء على مال غير معصوم موجب الملك . هذا بعد اتفاقهم على أن غير المسلم مكلف بالإيمان وكل ما علم من الدين بالضرورة ، ومنه الاعتقاد بمشروعية الأحكام الفرعية (٣) .

مناقشة :

وبالتأمل في حجج الجمهور والشافعية نلمس ضعف أدلة الشافعية ؛

---

(١) البقرة : ١٨٨

(٢) هو عروة بن الزبير بن العوام الاسدي القرشي ، أبو عبد الله : أحد الفقهاء السبعة بالمدينة . كان عالماً بالدين ، صالحاً كريماً ، لم يدخل في شيء من الفتن توفي سنة (٩٣ هـ) .

(٣) راجع في ذلك مسلم الثبوت : ١ ص ٨٧ ، تنقيح الفصول : ص ٧٣ وما بعدها ، ايصال السالك في أصول الامام مالك : ص ٢٤ ، مباحث الحكم عند الاصوليين للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٢٠١ ، البدائع : ٧ ص ١٢٧ وما بعدها .

فان قصة الفرس والعبد دليل للجمهور أيضاً ، إذ تدل على أن صاحب المال أحق به قبل قسمته ، وأما بعد القسمة — لو فرضنا وقوعها — فان لصاحب المال حق التقدم أو الأولوية فقط ، فوجب الوفاء بالحقين برد عينه للمالك وعوضه للغانم . وأيضاً فان قصة الفرس والعبد قد رويت من طريق آخر أنها كانت في زمن أبي بكر (١) . فاضطربت (٢) الروايات ، وذلك يوجب ضعف الحديث .

وحديث ضرورة طيب النفس في أخذ مال الغير مجاله في المسائل المدنية وحالة السلم ، لا في مواطن القتال مع غير المسلمين ، لأن الحرب سجال في النصر واغتنام الأموال على حد سواء . يدل لهذا ماروى أسامة ابن زيد قال : قلت يا رسول الله ، أين تنزل غداً في حجته (حجة الوداع) ؟ قال : وهل ترك لنا عقيل منزلا ؟ فقد أجاز عليه الصلاة والسلام لعقيل تصرفه قبل إسلامه ببيع ما كان للنبي ﷺ ، ولمن هاجر من بني عبد المطلب ، كما كانوا يفعلون بدور من هاجر من المؤمنين ، فأين طيب النفس هنا ؟ والناقة العضباء أخذها النبي ﷺ لأنه أدركها غير مقسومة ولا مشتراة ، وعصمة مال المسلم تزول بزوال قدرته على الانتفاع به ، والاستيلاء سبب مشترك لنقل الملكية بين المسلم وغيره كالبيع ونحوه . ولا يقاس المال على الرقاب لأنها لم تخلق محلاً للتملك إلا بطارىء كالحرب. فالحربيون استولوا على مال مباح غير مملوك فيملكونه كمن استولى على

---

(١) القسطلاني : ٥ ص ١٧٣ .

(٢) الحديث المضطرب : هو أن يختلف الرواة فيه على شيخ بعينه ، أو من وجوه أخر متعادلة لايترجح بعضها على بعض ، وقد يكون في الاسناد أو في المتن . والاضطراب موجب لضعف الحديث الا في حالة الاختلاف باسم الراوي أو اسم أبيه مع أنه ثقة (راجع الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير : ص ٧٢) .

الحطب والحشيش والصيد ، وصيرورته مالا مباحاً لزوال ملك المالك عنه بإحرازه بدار الحرب فتزول العصمة ضرورة بزوال الملك . وزوال الملك قد حصل لزوال معناه أو ما شرع له الملك (وهو حق الانتفاع والاستغلال والتصرف) عن طريق إحراز الحربيين له بدارهم .

لهذا نقول : إن غير المسلمين يتملكون في الحرب أموال المسلمين بالاستيلاء ، وإن أموال المسلم التي توجد هي له قبل القسمة كما هو مذهب الجمهور ، وأما بعدها ، فانها له أيضاً ، ويعوض الإمام من آلت إلى يده بالقسمة ثمنه من خمس الغنيمة كما هو مذهب الشافعية ، لأن للمسلم حق الأولوية على ماله الذي كان له ، وحديث الجمهور « إن أصبته بعد القسمة أخذته بالقيمة » يرويه الحسن بن عمارة كما رأينا ، وهو مجتمع على ضعفه وترك الاحتجاج به .

وما دام أن الصعوبة أمام الجمهور هي المشقة الحاصلة من نقض القسمة ، فعلى بيت المال أن يتحمل المسئولية العامة ، دون أن يتحملها أحد أفراد المسلمين الذي ذهب ماله بسبب القتال مع جماعة المسلمين .

وفي صدد المقارنة : نجد أنه جرت عادة الدول أن تعوض رعاياها ما يكون قد دفعوه للدولة المحتلة بصفة إعانة جبرية مساواة لهم بباقي المواطنين الذين يقيمون في مناطق لم تحتل ، والذين لم يلزموا بدفع أي مبالغ للدولة المحتلة . كذلك ترد العقارات المستردة من العدو إلى أربابها الذين فقدوها بسبب الحرب (١) . وهذا نظير ما رجحناه من أن مال المسلم أو الذمي يرد إليه مطلقاً وإن كان العدو قد تملكه بالاستيلاء .

---

(١) قانون الحرب للدكتور محمود سامي جنينة : ص ٢٩٤ .

ب ـــ أموال الحربي الذي أسلم قبل تمام الفتح :

إذا أسلم الحربي قبل أن يتم الفتح الإسلامي لبلده فما أثر هذا الاسلام في ماله الكائن في دار الحرب ؟

يرى الأوزاعي والمالكية في أرجح الروايتين وأشهرها عندهم : أن مال هذا الشخص يعتبر فيئاً وغنيمة إذا ظفر المسلمون ببلاده ، سواء بقي في دار الحرب أم فرّ إلى دار الاسلام(١) ، وهو رأي أبي حنيفة ومحمد والإمامية والزيدية في العقار والأرض . أما المنقول : فان الاسلام يعصمه ولكنهم شرطوا أن يكون المنقول تحت يد صاحبه ، ولذا فانهم استثنوا من المنقول ما كان عند حربي بوديعة أو غيرها لارتفاع اليد عنه بالاستيلاء ، فان خرج من أسلم إلى دارنا وترك أمواله في دار الحرب ثم ظهر المسلمون على الدار كان جميع ماله فيئاً ؛ لأن تباين الدارين حقيقة وحكماً مناف للتبعية . وهو رأي ابن القاسم من المالكية أيضاً (٢) .

ويرى الشافعية والحنابلة والظاهرية والإباضية ، وأبو يوسف ، والمالكية في رواية أخرى : أن الاسلام يعصم المال سواء أكان عقاراً أو منقولا (٣) .

---

(١) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٥ ، فتح العلي : ١ ص ٣١٨ ، العقد المنظم للحكام : ٢ ص ١٩١ .

(٢) شرح السير الكبير : ٢ ص٨٣ ، الرد على سير الاوزاعي لابي يوسف : ص ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، المبسوط للسرخسي : ١٠ ص ٦٦ ، البحر الرائق : ٥ ص ٨٧ ، ١٠٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٩ ، المدونة الكبرى : ٣ ص ١٩ ، الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢١٠ ب ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ١١٤/ ، الخلاف في الفقه : ٢/٥٠٣ وما بعدها .

(٣) الام : ٤ ص ١٩١ ، ٢٠١ ، ٣٣٥ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٨ ، المهذب: ٢ ص ٢٣٩ ، المغني : ٨ ص ٤٢٩ ، ٤٣٤ ، زاد المعاد : ٣ ص ٢١٩ ، المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، المدونة مع المقدمات : ١ ص ٣٧٩ ، العقد المنظم للحكام : ٢ ص ١٨٧ ، حلية العلماء : ق ٤٠٠ ، التنبيه : ق ١٤٢ ، فتح القدير : ٤ ص ٣١٧ ، المبسوط : ١٠ ص ٦٦ ، شرح النيل ١٠/٣٩٦ .

فالآراء أربعة : مال المسلم كله غنيمة ، وهو رأي المالكية . ماله كله له ، وهو رأي الشافعية ومن وافقهم . ما كان يملكه من عقار فهو غنيمة وأما المنقول فهو له ان كان تحت يد صاحبه وهو رأي الحنفية والزيدية . فان خرج من أسلم إلى دار الاسلام وترك ماله في دار الحرب كان جميع ماله غنيمة ، وهو رأي الحنفية وابن القاسم من المالكية الذي يفصل بين ما كان صاحبه معه أم لا .

وسبب الخلاف بينهم : أن العاصم للمال والدم هل هو الاسلام أم الدار ؟ فأبو حنيفة ومالك ومن قال بقولهما يقولون : إن العاصم هو الدار فما لم يحز المسلم ماله وولده بدار الاسلام وأصيب في دار الكفر فهو فيء ، وقال الشافعي : العاصم هو الاسلام .

احتج المالكية : بأنه قد غلب المسلمون على بلاد الحرب فصارت الأموال فيئاً لهم (١) . وقال الحنفية والزيدية : إن العقار ليس في يد صاحبه حقيقة ؛ ولأن العقار في يد أهل الدار وسلطانها ، إذ هي من جملة دار الحرب ، وإنما هو في يده حكماً لا حقيقة ، وذلك لا يكفي لأن دار الحرب ليست بدار الاحكام . وما يكون من المنقولات بيد غير الذي أسلم من الحربيين لا تعتبر اليد عليه صحيحة ، لأنها ليست محترمة إذ يجوز التعرض لما فيها ، وأما حديث « من أسلم على مال فهو له » فهو محمول على ما تحت يده جمعاً بين الأدلة(٢) .

واستدل الشافعية ومن وافقهم بما يلي :

١ - يد الشخص الذي أسلم على العقار كيده على المنقول أي أنها يد حقيقة ، إذ الشأن في اليد على العقارات في أي مكان لا يلزم فيها

---

(١) شرح الموطأ السيوطي : ٢ ص ٢٥ .

(٢) انظر تبيين الحقائق : ٣ ص ٢٥٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٩ - ٤١٠ ، اختلاف الفقهاء الطبري تحقيق الدكتور شخت : ص ٥٠ .

الاستيلاء المادي ، وإنما يكفي التمكن من الانتفاع ، وهذا حاصل بالنسبة للشخص بدار الحرب.

٢ — أخرج أبو يعلى من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « من أسلم على شيء فهو له [١] » (رواه البيهقي وأبو عدي [٢] في الكامل) . وهو عام يشمل المنقول والعقار . وقال في خطبة الوداع — فيما رواه الترمذي — عن عمرو بن الاحوص [٣] : « إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام » . فمال أي مسلم حرام على بقية المسلمين .

ويدل لذلك حديث عمر بن الخطاب — فيما يرويه البخاري — في نهيه عن ظلم المسلمين لأحد مواليه الذي استعمله على الحمى في المدينة لأجل نعم الصدقة ، قال : وايم الله إنهم ليرون أني قد ظلمتهم ، إنها لبلادهم . فقاتلوا عليها في الجاهلية وأسلموا عليها في الإسلام . فقوله : « إنها لبلادهم » يدل على أن من أسلم على شيء فهو له ؛ لأن قوله « إنها » أي إن هذه الأراضي لبلادهم ، والمراد به عموم أهل المدينة [٤] .

٣ — يقول الرسول عليه السلام — فيما يرويه مسلم والبخاري — عن أبي هريرة رضي الله عنه : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا

(١) مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٣٥ ، نيل الاوطار : ٨ ص ١١ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١١٣ .

(٢) هو أبو أحمد عبد الله بن محمد المعروف بابن عدي الجرجاني المتوفى سنة ٣٦٥ هـ ، له كتاب في ستين جزءاً هو أكمل كتب الجرح والتعديل وعليه اعتماد الأئمة ، ويسمى « الكامل في معرفة الضعفاء والمتروكين من الرواة » .

(٣) هو عمرو بن الأحوص الجشمي ، أبو سليمان ، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وشهد معه حجة الوداع ، وروى عنه ابنه سليمان ، قال العسكري : إنه أنصاري .

(٤) راجع العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٣٠٤ .

الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » . قال الشوكاني : الظاهر أن الأموال تشمل المنقول وغير المنقول فيكون المسلم طوعاً أحق بجميع أمواله ، لأن قوله : « وأموالهم » محمول على ماقبل الأسر بدليل قوله « إلا بحقها » ، ومن حقها أن ماله المقدور عليه بعد الأسر غنيمة .

يوضح هذا حديث صخر بن عَيْلة (١) الذي رواه أحمد وأبو داود : أنه ﷺ غزا ثقيفاً .. إلى أن قال : فدعا ﷺ صخراً ، فقال : « إن القوم إذا أسلموا أحرزوا دماءهم وأموالهم ... ثم قال : وسأل نبي الله ماء لبني سليم فأنزله إياه وأسلم (يعني السلميين) . . . ثم قال : فقالوا : يارسول الله ، أسلمنا وأتينا صخراً ليدفع إلينا ماءنا ، فأبى فدعاه ؟ فقال : يا صخر، إن القوم إذا أسلموا فقد أحرزوا دماءهم وأموالهم فادفع إلى القوم ماءهم ... » (٢) .

٤ ـ ومما يدعم هذا المذهب حديث عقيل السابق ، فقد أقر الرسول عليه السلام عقيلاً على تصرفه فيما كان لأخويه : علي وجعفر ، وللنبي ، من الدور والرباع (٣) ، بالبيع وغيره ولم يغير ذلك ، ولا انتزعها ممن هي في يده لما ظفر ، فكان ذلك دليلاً على تقرير من أسلم ، وهي في يده بطريق الأولى ما دام الرسول أقر عقيلاً قبل إسلامه على تصرفه في مال غيره (٤) .

---

(١) هو صخر بن العيلة بن عبد الله بن ربيعة بن عمرو بن عامر بن علي بن أسلم بن أحمس من بجيلة ، ويكنى أبا حازم ، واليه البيت من أحمس .

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ٢٣٨ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١١٤ ، سبل السلام : ٤ ص ٥٦ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٠ .

(٣) الربع : الدار بعينها حيث كانت وجمعها رباع وربوع وأرباع وأربع ، والربع : المحلة والمنزل وجماعة الناس ، (راجع القاموس المحيط : جـ ٣ وتاج اللغة للجوهري : جـ ٢) .

(٤) انظر العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٣٠٣ ، نيل الأوطار : ٨ ص ١٢ .

ونحن إذا دققنا النظر في حجة المالكية نراها تهدر أي أثر للاسلام الطارىء ، مع أن الغرض الحقيقي للجهاد هو نشر دعوة الإسلام . فأي تناقض بين هذا المقصد وبين ما قالوه من اغتنام أموال من أسلم !؟

ثم إنه لا دليل على التفريق بين العقار والمنقول مع عموم أدلة أن الإسلام يعصم المال ، وأن مال المسلم لا يكون غنيمة للمسلمين بحال بدليل ما روينا من أحاديث صخر بن عيلة وعمر بن الخطاب وغيرهما . ويؤيدنا التاريخ في ذلك ، فقد أسلم ابنا سَعْيَة القرظيان ، ورسول الله ﷺ محاصر بني قريظة فأحرز لهما إسلامهما أنفسهما وأموالهما من النخل والأرض وغيرهما[1] ، ولذا قال أبو يوسف من الحنفية : أستحسن فأجعل عقاره له ؛ لأنه ملك محترم له كالمنقول[2] .

لهذا فإننا نرى إعمال الأدلة على عمومها لا سيما ما ذكره الشافعية .

فإذا أسلم الحربي في أي مكان ، هاجر أم بقي فيه ، فإن الإسلام يعصم ماله سواء أكان عقاراً أم منقولاً ؛ لأن هذا هو من صميم ما يدعو إليه الإسلام ، وهل يعقل أن ينفر الناس عن الدخول في الإسلام بوسيلة مثل هذه ، بخلاف ما يدعيه « فون كريمر » وأشباهه[3] ، كما سبق لدينا إذ أن ذلك لهو التفريط المبين .

أما القانون الدولي : فإنه لا يهتم بمسألة العقيدة الدينية ، ولا يرتب على ذلك أي أثر لأنه يهتم بالمظاهر الخارجية والعلاقات الحاصلة بين الناس فقط وهو شأن كل قانون وضعي بخلاف القانون السماوي الذي ينظم علاقات الانسان الثلاث بالخالق والنفس والمجتمع .

---

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ١١٣ .
(٢) انظر المبسوط للسرخسي : ١٠ ص ٦٦ .
(٣) الحضارة الاسلامية : ص ٨٤ .

ثالثاً — كيفية ومكان قسمة الغنائم :

هذا البحث من صميم اختصاص القانون الدولي الخاص أي القانون الداخلي للدولة ، ولذا فإن القانون الدولي العام يترك أمر توزيع الغنائم حسب قانون الدولة ، والدولة أن تصادر لحسابها أو أن تدمر ما تعثر عليه من غنائم حربية للعدو ، وقد جرى العمل على تعرض المحاربين لسفن العدو التجارية وضبطها لحرمانه من الانتفاع بها وبما عليها من بضائع وأموال .

لذلك هناك عرف ملزم من مقتضاه أن تنشيء الدولة المحاربة « محكمة غنائم » تعرض عليها أمر ما تضبطه من الغنائم البحرية : وهي كل ما يحق للدولة المحاربة ضبطه في البحار (العامة أو الإقليمية التابعة للمحاربين) من سفن وأموال العدو أو المحايدين ومصادرته لحسابها دون دفع تعويض ما عنه ، وتعتبر محاكم الغنائم محاكم داخلية تطبق فيما يعرض عليها من قضايا الغنائم قواعد القانون الداخلي(١) .

والتعرض المذكور لسفن العدو التجارية يشبه من حيث المبدأ تعرض المسلمين لقافلة أبي سفيان القادمة من الشام لوجود حالة حرب حينئذ مع كفار قريش .

وبما أن الفصل في الغنائم أمر داخلي للدولة فنحن لا نتعرض إذن لمعالجة هذا الموضوع ، مكتفين بالقول بأن قانون توزيع الغنائم الإسلامي مبين في كتاب الله تعالى وسنة رسوله على أساس آية « واعلموا أنما

---

(١) قانون الحرب والحياد لجنينة : ص ٢٩٠ وما بعدها ، ٣٧١ — ٣٧٦ ، القانون الدولي العام للدكتور أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٧١٨ — ٧١٩ .

غنمتم من شيء فأن لله (١) خمسه وللرسول (٢) ولذي

---

(١) « لله » هذا مفتاح كلام ، ليس لله نصيب ، لله الدنيا والآخرة ، وقالت طائفة : سهم الله يصرف في الطاعات كالصدقة على فقراء المسلمين وعمارة الكعبة الشريفة ونحو ذلك . ولكن يترتب على هذا أن تقسم الغنيمة على ستة أسهم . وهو خلاف مانقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

(راجع تفسير الرازي ٤ ص ٣٦٨ ، البحر المحيط : ٤ ص ٤٩٧ ، تفسير الطبري : ١٠ ص ٣ ـ ٤ ، تفسير الكشاف : ٢ ص ١٥ ، أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٦٠ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ١٠ ، البدائع للكاساني : ٧ ص ١٢٤ تفسير آيات الأحكام للسايس وآخرين: ٣ ص ٧) .

(٢) سهم الرسول صلى الله عليه وسلم عند جمهور الفقهاء وبه قال الخلفاء الأربعة : كان يأخذ منه الرسول عليه السلام كفايته لنفسه وعياله ويدخر منه مؤنة سنة، ثم يصرف الباقي في مصالح المسلمين العامة كعدة الغزاة من السلاح والكراع ، ونحو ذلك لقوله عليه السلام : « إنا معاشر الأنبياء لانورث ماتركناه صدقة » . (راجع البدائع : ٧ ص ١٢٥ ، بداية المجتهد طبعة صبيح: ١ ص ٣١١ ، القوانين الفقهية لابن جزي : ص ١٥٠ ، نهاية المحتاج : ٥ ص ١٠٦ ، بجيرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٩ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٠ ، تفسير المنار : ١٠ ص ٧ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ١١) .

وقيل : ماسمي لرسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك فانما هو مراد به قرابته ، وليس لله ولا لرسوله منه شيء (راجع تفسير الطبري : ١٠ ص ٤) . وقال بعض الفقهاء : لم يكن للرسول شيء من الخمس أصلا ، وإنما هو مردود في الخمس ، والخمس مقسوم على أربعة أسهم بدليل ماروى أحمد وأبو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في قصة هوازن أن النبي صلى الله عليه وسلم دنا من بعير فاخذ وبرة من سنامه ، ثم قال : يا أيها الناس ، إنه ليس لي من هذا الفيء شيء ولا هذه إلا الخمس والخمس مردود عليكم ، فأدوا الخيط والمخيط. (راجع أحكام القرآن للجصاص : ١ ص ٥٢ ، ٦١ ، تفسير الطبري : ١٠ ص ٣٦ ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢٦٠ وما بعدها) .

واختلف الناس في سهم الرسول صلى الله عليه وسلم ، وسهم ذي القربى بعد وفاته ، فقالت طائفة : سهم الرسول للخليفة من بعده ، وقالت طائفة : سهم ذي القربى لقرابة الخليفة وأجمعوا أن جعلوا هذين السهمين في الكراع والعدة في سبيل الله ، أي في المصالح العامة . وقالت الحنفية : سقط سهم الرسول بموته لأنه كان يأخذه بوصف الرسالة لا بوصف الإمامة (خلافا للجمهور) . وتقسم الغنيمة عند الحنفية على ثلاثة أسهم ويقدم ذوو القربى بصفة الفقر (راجع تفسير الطبري : ١٠ ص ٥ ، تفسير الرازي : ٤ ص ٣٦٨، أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٦٢ تفسير المنار : ١٠ ص ١١ ، بداية المجتهد: ١ ص ٣١١ ، البدائع : ٧ ص ١٢٥ حاشية ابن=

القربى(١) واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير »(٢) .

عن ابن عباس قال : كان رسول الله ﷺ إذا بعث سرية فغنموا خمّس الغنيمة ، فضرب ذلك الخمس في خمسة ، ثم قرأ « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول » (الآية) ، فجعل سهم الله وسهم الرسول واحداً .. » الحديث(٣) ويعطى للمحارب بمقدار ما يقدمه من مجهود في سبيل الحرب ، إذ أن العلماء اتفقوا على أنه للامام أن يفضل(٤) بعض

= عابدين : ٣ ص ٣٢٥) والخلاصة ان مذاهب الفقهاء في قسمة خمس الغنيمة هي الآن كالآتي: عند الحنفية تقسم على ثلاثة اسهم وعند الشافعي واحمد والظاهرية وجمهور المحدثين توزع على خمسة اسهم : اولها سهم المصالح (سهم الله ورسوله) وثانيها سهم ذوي القربى .. الخ.

ويقول البعض تقسم على ستة منها سهم الكعبة . وعند مالك : إن أمر القسمة موكول إلى نظر الامام ومصروف في مصالح المسلمين وماذكر في الآية تنبيه على أهم من يدفع اليهم الخمس .

(١) ذوو القربى هنا : هم بنو هاشم وبنو المطلب دون بني عبد شمس وبني نوفل ، وذلك لأن الأوائل لم يفارقوا الرسول صلى الله عليه وسلم في جاهلية ولا إسلام كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم ، وشبك بين أصابعه ، ويصرف اليوم في المصالح العامة (راجع تفسير الرازي: ٤ ص ٣٦٨ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ١٢) .

(٢) الأنفال : ٤١

(٣) مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٤٠ ، سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢٤ .

(٣) اختلف فقهاؤنا قديما فقال جمهورهم والشيعة الامامية في القول الراجح عندهم والصاحبان من الحنفية والزيدية : يعطى للفارس ثلاثة اسهم وللراجل سهم (راجع المقدمات مع المدونة : ١ ص ٣٧٤ ، الخرشي الطبعة الثانية ٣ ص ١٣٦ ، حاشية العدوي : ٢ ص ٩ ، الام : ٧ ص ٣٠٧ ٤ ص ٦٩ ، المهذب : ٢ ص ٢٤٤ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٥١٠ ، المحلى : ٧ ص ٣٢٧ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢٣ ، الروض النضير : ٤ ص ٣١٠) وقال ابو حنيفة والهادوية والامامية في قول آخر : يعطى للفارس سهمان فقط (انظر المبسوط : ١٠ ص ١٩ ، ٤١ ، البدائع : ٧ ص ١٢٦ ، شرح السير الكبير : ٢ ص ١٧٥ ، سبل السلام : ٤ ص ٥٨ ، الشرح الرضوي : ص ٣١٠) وسبب تفضيل الفارس على الراجل عموماً هو أنه كان المحارب يملك الفرس التي يخرج بها للجهاد ويلتزم بمؤنتها . ومذهب الجمهور أصوب لصحة ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فانه كما روى ابن ماجه —

الغانمين لزيادة منفعة على الصحيح أو لحاجة كما قال الإمام الشافعي(١) ويرضخ(٢) الإمام لمن حضر الوقعة وأعان من النساء والصبيان وغير المسلمين ، وهو قدر ما يرى من عنايتهم وليس سهماً معلوماً ، وعند الأوزاعي وابن حبيب المالكي : بل يسهم للنساء والصبيان ، وقال الأوزاعي والثوري : ويسهم لأهل الذمة إذا استعين بهم في القتال(٣) . وفي رأينا أن هـذا

والبيهقي أن الرسول صلى الله عليه وسلم أسهم يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم : للفرس سهمان ، وللرجل سهم ، (انظر سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠٢ ، سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢٥) . وأما حديث الدار قطني الذي فيه « للفارس سهمان والراجل سهم » ففي إسناده ضعف وفي متنه وهم . (انظر الروضة الندية : ٢ ص ٣٤٢ ، الخلافيات للبيهقي : ق٣ من باب الفيء ، الزرقاني على الموطأ : ٢ ص ٣٠٧) . ثم إن غناء الفارس عن المسلمين أعظم ومؤنته أكثر ، وهذا لم يختلف فيه أحد . ولهذا انفرد أبو حنيفة بذلك دون فقهاء الأمصار ، وقال : أكره أن أفضل بهيمة على مسلم . وخالفه الصاحبان فقررا أن للفارس ثلاثة أسهم . وقول أبي حنيفـة مبني على شبهة ضعيفة لأن السهام كلها للرجل ، فيفضل الفارس على الراجل وليس التفضيل بين بهيمـة وآدمي ، وقد فضل الحنفية الدابة على الانسان في بعض الأحكام كالفرق في أداء قيمة كلب صيد قتل وعبد مسلم جني عليه فلا يؤدى إلا مادون عشرة آلاف درهم بخلاف الكلب فتؤدى قيمته إن كانت أكثر من عشرة آلاف . (انظر شرح السير الكبير : ٢ ص ١٧٦ ، الرد على سير الاوزاعي لأبي يوسف : ص ٢١ ، الزرقاني على الموطأ : ٢ ص ٣٠٧ ، الخراج : ص ١٨ وما بعدها) . والحاصل أن العلماء أجمعوا على أن الفارس يفضل في الغنيمة على الراجل ثم اختلفوا في قدر الفضل الذي يستحقه الفارس على الراجل (راجع اختلاف الفقهاء للطبري : ص ٨٠) .

(١) الاختيارات العلمية : ص ١٩١ ، البحر المحيط : ٤ ص ٤٩٨ .

(٢) الرضخ لغة : العطاء ليس بالكثير ، وشرعاً : مال تقديره إلى رأي الامام محله الخمس عند المالكية كالنفل ، والنفل في الشرع : الزيادة من خمس الغنيمة ، فان لامير المؤمنين ان يزيد من الخمس قبل ابتداء المعركة او في اثنائها ، وهذا هو المعروف بحق الامام في التنفيل المتفق عليه من قبل الفقهاء (انظر شرح السير الكبير : ٢ ص ٢ وما بعدها ، ١٢ ، ٢٤٥ ، المبسوط : ١٠ ص ٤٥ ، المدونة : ٣ ص ٣٠ ، ٣٣ ، الأم : ٤ ص ٦٨ ، الوجيز : ١ ص ٢٩٠ ، المغني : ٨ ص ٤١٥) .

(٣) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٩ ، القواعد لابن رجب : ص ٣١١ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ١٧ ، جامع الترمذي : ٢ ص ٣٨١ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٣٥ .

الحكم يتفق مع العلة التي يوجد من أجلها الإسهام وهي القتال ، فإذا قاتل النساء والصبيان والذميون فيسهم لهم لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً .

وإذا جمعت الغنائم لم تقسم حتى تنجلي الحرب وينهزم العدو لئلا يتشاغل المجاهدون بالغنيمة فيكر عليهم العدو ، وفي ذلك من ضرورة التزام الحذر ما لا يخفى ، ولهذا طلب الإسلام من الجنود أن يترفعوا عن الطمع في الغنائم . قال تعالى : « ومن يَغلل يأت بما غَل يوم القيامة »(١) .

وإذا تم النصر للمسلمين فهل تقسم الغنيمة في دار الحرب ؟(٢)

يرى جمهور الفقهاء والظاهرية والشيعة الإمامية والزيدية أنه يجوز قسمة الغنائم في دار الحرب بعد انهزام العدو ، بل إنه يستحب(٣) . قال ابن حزم : تعجيل القسمة أولى ، فإن مطل ذي الحق لحقه ظلم ، وتعجيل إعطاء كل ذي حق حقه فرض(٤) . أخبر أنس أن النبي ﷺ اعتمر من الجعرانة حيث قسم غنائم حنين (وادٍ بينه وبين مكة ثلاثة أميال) . وفي هذا الحديث دلالة على جواز قسم الغنائم بدار الحرب ، وأنه راجع إلى

(١) المائدة : ١٦١ . الغلول : الخيانة من الغنيمة قبل قسمتها ، وهو في الأصل الخيانة في كل شيء خفية كالإغلال كما قال ابن الاثير .

(٢) يلاحظ أن هذا التساؤل تظهر فائدته بالنسبة لحالة تنظيم الجيوش في الماضي حينما كان الجنود يتطوعون للقتال بأشخاصهم وسلاحهم ودوابهم ، وله فائدة أيضاً في الوقت الحاضر إذ أن قوانين غالبية الدول تمنح الجندي الذي أخذ الغنيمة نصيباً منها تشجيعاً له (انظر قانون الحرب للدكتور جنينة : ص ٢٩٠) .

(٣) المدونة : ٣ ص ١٢ ، الشرح الكبير للدردير : ٢ ص ١٧٩ ، حاشية العدوي : ٢ ص ٧ ، القوانين الفقهية : ص ١٤٩ ، الأم : ٤ ص ٦٥ وما بعدها ، ٧ ص ٣٠٣ ، مختصر المزني : ٥ ص ١٨٣ ، مغني المحتاج : ٣ ص ١٠١ ، المغني : ٨ ص ٤٢١ ، المحرر : ٢ ص ١٧٤ ، المحلى : ٧ ص ٣٤١ ، الشرح الرضوي : ص ٣١٠ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٣٨ .

(٤) المحلى : ٧ ص ٣٤٢ .

رأي الإمام فيقسم عند الحـــاجة ، ويؤخر إذا رأى في المسلمين غنى[١] وقد قسم الرسول الغنائم بذي الحليفة [٢] ، وافتتح بـــلاد بني المصطلق فقسم الرسول أموالهم في دارهم[٣] .

ويقول أبو حنيفة : لا يجوز[٤] (أي يحرم) قسمة الغنائم في دار الحرب حتى يخرج الجيش إلى دار الإسلام ، هذا إذا كان المكان غير متصل بدار الإسلام ، فإن كان متصلاً بها ففتح وأجري عليه حكم الإسلام كما هو شأن غنائم حنين فلا بأس بالقسمة ، وذلك لأن الملك لا يتم إلا بالاستيلاء ولا يتم الاستيلاء إلا بإحرازها في دار الإسلام .

لكن إذا قسم الإمام الغنائم بدار الحرب عن اجتهاد أو لحاجة الغزاة فتصح القسمة ، أو للايداع فتحل إذا لم يكن للامام حمولة[٥] .

والواقع أن الخلاف بين الجمهور وأبي حنيفة مبني على أصل : وهو أن الملك هل يثبت في الغنائم بدار الحرب للغزاة ؟

فعند الحنفية : لا يثبت الملك أصلاً فيها إلا بالإحراز بدار الإسلام .

---

(١) القسطلاني شرح البخاري ، ٥ ص ١٧٢ .

(٢) العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٣١١ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ٥٤ .

(٤) الجواز عند الحنفية شامل لكل من الواجب والمندوب والمباح والمكروه تنزيهاً ، وبذا يكون مرادفاً للحلال بالإطلاق المشهور الذي يجعله شاملا لكل ما عدا الحرام . ومن عباراتهم « لا يجوز للرجال لبس المعصفر ، ولا يحل للرجال لبس الحرير » . فيكون إذن قول أبي حنيفة: لايجوز أي يحرم (انظر بحث الاباحة عند الاصوليين والفقهاء لأستاذنا محمد سلام مدكور : ص ٢٦١ في العدد الثاني من مجلة القانون والاقتصاد ، السنة ٣١) .

(٥) انظر شرح السير الكبير : ٢ ص ٢٥٤ ، الرد على سير الاوزاعي : ص ١ ـ ٥ ، الخراج :ص ١٩٦، المبسوط : ١٠ ص ١٩ ، مجمع الأنهر : ١ ص ٥٠٠ ، حاشية الطحطاوي: ٢ ص ٤٤٨ .

وعنـد الجمهور : يثبت الملك قبل الإحراز بدار الاسلام بعـد الفراغ من القتال(١) .

وهذا الخلاف ، وإن لم يكن جوهرياً في نظرنا ، لنفاذ القسمة عند الحنفية بالاجتهاد ، فإننا نرجح من جهة الدليل قول الجمهور بدليل ما اتفقت عليه التواريخ الإسلامية ومضت عليه السنة من أن الرسول ﷺ كان يقسم الغنائم في دار الحرب ، لأن ذلك أنكى للعدو وأطيب لقلوب المجـاهدين وأحفظ للغنيمة وأرفق بهم في التصرف إذا عادوا لبلادهم .. هذا إذا أمنوا كثرة العدو وكان الغانمون جيشاً لا سرية ، ولذا قال الأوزاعي: لم يقفل رسول ﷺ من غزاة أصاب فيها مغنماً إلا خمسه وقسمه قبل أن يقفل. من ذلك غزوة بني المصطلق وهوازن يوم حنين ، ثم لم يزل المسلمون على ذلك حتى هاجت الفتنة من بعد ما قتل الوليد بن يزيد ، لم يخرج جيش منهم من أرض الروم إلا بعد ما يفرغون من قسم غنائمهم . قال : وترك قسم غنائم المسلمين في دار الحرب حتى يخرجوا بها إلى دار الإسلام خلاف لهدي من مضى من المسلمين منذ بعث الله نبيه ﷺ ، فهلم جرا(٢) .

ويرد على الحنفية قولهم : إن السبب هو الاستيلاء التام ولم يوجد ، لاحتمال نصرة أهل الحرب بعضهم بعضاً - يرد عليهم - بأن المسألة مفروضة فيما إذا انهزم جمع الحربيين وتفرق شملهم ، وفي هذه الحـالة يتم القهر والاستيلاء(٣) .

(١) انظر البدائع : ٧ ص ١٢١ ، المحيط : ٢ ق ٢٤٩ ، شرح مجمع البحرين : ق ٧ من باب السير .

(٢) راجع الأم : ٧ ص ٣٠٣ ، المدونة : ٣ ص ١٢ ، اختلاف الفقهـاء للطبري : ص ١٢٩ .

(٣) فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٢ ، الحاوي الكبير للماوردي : ١٩ ص ٦٤ ومابعدها .

ثم إن قوله تعالى : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » يقتضي ثبوت الملك لهؤلاء في الغنيمة ، وإذا حصل الملك لهم فيه وجب جواز القسمة كما قال الرازي[١] ؛ لأنه لا معنى للقسمة على هذا التقدير إلا صرف الملك إلى المالك وذلك جائز بالاتفاق .

ولهذا نجد الإمام محمد من الحنفية يقول : الأفضل أن يقسم في دار الإسلام ، وترك الأفضل مكروه كراهة تنزيه[٢] . ويقول السرخسي : الأولى أن لا يتوقف (أي قسمة الغنيمة) ويجعل قسمة الغنيمة موكولاً إلى اجتهاد الإمام[٣] .

ويشبه ذلك ما يقول الماوردي : فإذا انجلت الحرب كان تعجيل قسمة الغنيمة في دار الحرب ، وجواز تأخيرها إلى دار الاسلام بحسب ما يراه أمير الجيش من الصلاح[٤] وهذا هو رأي سفيان الثوري أيضاً[٥] .

ولكن هل لولي الأمر ألا يقسم الغنائم مطلقاً ويجعلها للصالح العام لاسيما إذا تغيرت نظم القتال ؟ يلاحظ أننا قد رجحنا جواز ذلك للامام في بحث المنقول إذا وجد حرجاً في توزيع الغنائم . قال الشافعية : ولكن مع مراعاة مدلول آية الغنائم فيعوض الغانمين ، إذ أن قوله تعالى : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه » أي فالحكم أن لله أو فأن لله حق أو

---

(١) تفسير الرازي : ٤ ص ٣٦٩ .
(٢) العناية شرح الوقاية : ١ ق ٦ ب من باب الجهاد .
(٣) المبسوط : ١٠ ص ٣٧ .
(٤) الأحكام السلطانية : ص ١٣٤ .
(٥) اختلاف الفقهاء للطبري : ص ١٣١ .

فواجب أن لله خمسه ، والباقي وهو الأربعة الاخماس فللغانمين بإجماع العلماء ، لأنهم هم الذين حازوه واكتسبوه كما يكتسب الكلأ بالاحتشاش والطير بالاصطياد (١) . والحقيقة أن آية الغنائم كانت تتفق مع حالة المحاربين في عهد فتوحات الاسلام الأولى حيث كان الجهاد مبنياً على أساس قيام الشخص به من تلقاء نفسه على أنه فرض ، فيكون نتيجة ذلك أن يستحق الغانمون ما غنموه .

أما اليوم حيث نظمت الجيوش الثابتة وخصصت ميزانيات لدفع مرتباتهم فإنا نرى أن تخصص أربعة أخماس الغنائم لميزانية الجيش ويوضع الخمس الباقي في الخزانة العامة ليصرف على المصالح العامة ، والمحتاجين من المواطنين ، أو يتصرف ولي الأمر بما يراه مناسباً وليس من اللازم قسمة الغنائم كما هو رأي الفزاري السابق ذكره في بحث المنقول (٢) . ومع ذلك فإن آية قسمة الغنائم تتفق مع العرف الدولي الحاضر لأن قانون الدولة اليوم هو الذي ينظم ما إذا كانت تؤخذ الغنيمة لحساب الدولة أو يعطى شيء منها للجندي الذي أخذها أو عثر عليها . على أنه كما سبق أن أشرنا قريباً أن قوانين غالبية الدول تمنح الجندي الذي أخذ الغنيمة نصيباً منها تشجيعاً له .

★ ★ ★

(١) انظر تفسير الرازي : ٤ ص٣٦٨ ـ ٣٦٩، تفسير الكشاف : ٢ ص ١٤ ، البحر المحيط : ٤ ص ٤٩٨ ، أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٥٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠ ، تفسير المنار ١٠ ص ٧ . ويلاحظ أن القياس على اكتساب الكلأ ونحوه الآن قياس مع الفارق لأن الجندي اليوم مأجور ومأمور بهذا الفعل فهو يعمل لا لنفسه وإنما نتيجة عقد العمل . أما احتشاش الكلأ فهو يحتشه لنفسه ، وإذا كان مأجوراً لذلك فيكون ما يحتشه أو يصطاده على ملك المؤجر .

(٢) ويرى الاستاذ مصطفى الزرقاء (المدخل الفقهي : ١ ص ١٤١) أنه من السائغ شرعاً على أساس الاستصلاح أن تكون الغنائم الحربية كلها للدولة ولا حق فيها للمقاتلين فيما إذا تبدلت الظروف واقتضت الحاجة نظاماً آخر للجندية بدفع رواتب شهرية للجنود .

الباب الثاني

الآثار المترتبة على انتهاء الحرب

بحثنا في الباب الاول الآثار المباشرة التي تترتب على قيام الحرب . وهي كما عرفنا إما آثار عامة وإما آثار خاصة .

فاذا ما انتهت الحرب ترتبت كذلك آثار هامة لها صلة وثيقة بتدعيم السلم وتوطيد الأمن ، وما هم الاسلام إلا ذلك ، فانه يمقت أن تنتهي الحرب لتعود على إثرها كرة أخرى ، ولذا عُني التشريع الاسلامي بتقرير الحالة الدائمة للشعوب المسلمة وغير المسلمة حتى يسود الأمن والطمأنينة ويعم الرخاء والازدهار .

فلا بد إذن من التعرف على آثار انتهاء الحرب بمختلف الطرق المشروعة . والحرب إما أن تنتهي بقبول الإسلام من العدو ، أو بالدخول مع المسلمين في صلح ، أو بانتصار المسلمين والتغلب على بلاد العدو ، وهو ما يعرف بالفتح ، أو بلجوء المتحاربين إلى التحكيم .

هذه هي الحالات المشروعة في الاسلام لانتهاء الحرب ، وهناك حالة خامسة يفرضها الواقع ، لم يتعرض لها فقهاؤنا لأنها أمر وقتي وهي حالة الانصراف عن الحرب بترك القتال . وكذلك فانهم لم يذكروا التحكيم

كطريق من طرق انهاء الحرب ، ونحن نعول عليه لأهميته في فض المنازعات ، ولأنه لا يخرج عن كونه اتفاقاً بين المسلمين وغيرهم بتفويض النظر في النزاع إلى ثقة يذعن لحكمه كلا الجانبين المتخاصمين .

وسوف أخصص لكل طريق من طرق إنهاء الحرب فصلاً خاصاً ، أبحث فيه حكم كل طريق ، والآثار التي تنشأ عنه ملتزماً الوقوف عند الجانب الدولي دون أن أتعرض للنواحي الداخلية إلا بقدر الحاجة .

وهكذا ينقسم هذا الباب إلى خمسة فصول :

الفصل الأول — في انتهاء الحرب بالاسلام وآثاره .

الفصل الثاني — في انتهاء الحرب بالصلح وحكمه في الاسلام .

الفصل الثالث — في انتهاء الحرب بالفتح وآثاره .

الفصل الرابع ـ في انتهاء الحرب بترك القتال .

الفصل الخامس ـ في التحكيم وانتهاء الحرب به .

* * *

الفصل الأول

انتهاء الحرب بالإسلام وآثاره

تنتهي الحرب بمجرد قبول العدو للاسلام . فما هو وجه ذلك وما هي الآثار التي تترتب على اعتناق الإسلام ؟

سنبحث ذلك في المبحثين التاليين :

المبحث الأول — الحكمة في اعتبار قبول الإسلام طريقاً لإنهاء الحرب .

المبحث الثاني — آثار الدخول في الإسلام .

المبحث الأول

الحكمة في اعتبار قبول الإسلام

طريقاً لانتهاء الحرب

الإسلام - معناه تسليم الأمر وتفويضه إلى الله [1]، والاستسلام لعظمته وجلاله، وإخلاص الدين له من الشرك والرياء في الظاهر والباطن . وإذا سلّم المرء أمره إلى ربه سمت نفسه وارتفعت معنويته وتحررت إنسانيته من كل عبوديه وذل لغير الله : « بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » [2] . فليس معنى الإسلام إذن : هو الخضوع والذل لأحد من البشر كما يستشم من كلام بعض المستشرقين، منهم « مرجوليوث » الذي يقول : « الإسلام معناه الذل والخضوع » . دون تخصيص بكون ذلك لله دون غيره ، وتردد

(١) انظر للاستاذ محمد سلام مدكور المدخل للفقه الاسلامي : هامش ص ١٠ ، وتاريخ التشريع الاسلامي : ص ٢١ ومقاله عن عموم الدعوة الاسلامية في منبر الاسلام عدد ١٢ السنة ١٨ : ص ٣٩ ، وانظر تفسير الرازي : ٢ ص ٢٩٤ .

(٢) البقرة : ١١٢

ذلك في الكراسة الرمادية التي وزعها الحزب الشيوعي في العراق وبلغاريا وشرق أوربا [١] .

والمسلمون لم يهتموا يوماً ما في سبيل دعوتهم بغير نشر فكرة التوحيد وتطهير العقيدة من الوثنية واتباع الهوى . ولم نشهد في تاريخ البشرية أن أمة جاهدت من أجل بث فكرة أو نشر مبدأ غير العرب بعد الإسلام [٢] .

وإزاء ذلك فرض الجهاد في الإسلام لا لذاته ، ولا لأنه وسيلة إلى التشفي والانتقام ، وإنما شرع لحماية الإسلام الجديد ، وللمحافظة على الأفراد المتنقين لمبادئه والساهرين على تحقيق رسالته العامة .

وهذا ما صرح به الفقهاء دون أي غموض أو لبس . قال الشافعية وغيرهم : « وأما قتل الكفار فليس بمقصود حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد [٣] . وقد ورد عن النبي ﷺ — فيما رواه البخاري ومسلم — أنه قال لعلي كرم الله وجهه : « يا علي »

---

(١) انظر مقال المستشار علي منصور في منبر الاسلام السنة ١٩ العدد ١ : ص ٥٧ .

(٢) وكان الهدف من جهادهم : هو التمهيد للوصول إلى اعتناق الناس لهذا الدين ، إذا وقف أحد في وجه الدعوة إليه . وطريقها كما قال تعالى : « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم » (المائدة ١٥ — ١٦) ، « يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ، ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله ، فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » (آل عمران — ٦٤) وحينئذ كان من الطبيعي أن ينشب نزاع بين المسلمين وغيرهم ممن ألفوا عقائد تقليدية كعبادة البطولة والابطال والآباء والأوثان والحكماء والانبياء .

(٣) مغني المحتاج : ٤ ص ٤١٠ ، مقدمات ابن رشد مع المدونة : ١ ص ٣٧٩ .

لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك مما طلعت عليه الشمس » وفي رواية « خير لك من حُمْر النعم » (١) .

وإذن فمتى قبل العدو الدخول في الإسلام وأعلن ذلك ، فيجب الكف عن القتال وإنهاء الحرب كما يبين من الأدلة الآتية :

١ ـ ما رواه الجماعة إلا البخاري عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً . ثم قال : «... وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال ، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم . ثم ادعهم إلى الإسلام ، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ... » (٢) الحديث .

فهذا الحديث يدل على أن الحرب تنتهي فور قبول الإسلام ، وذلك بسبب الوصول إلى الغاية المنشودة وإعلان التمسك بالعقيدة الجديدة .

٢ ـ الحديث المشهور الذي رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الاسلام ، وحسابهم على الله » (٣) .

---

(١) القسطلاني : ٥ ص ١١٠ ، ١٣٨ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣٣ .

(٢) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٧ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣٠ .

(٣) فتح الباري : ١ ص ٦٤ ، ٦ ص ١٢٥ ، عيني بخاري : ١٤ ص ٢١٥، شرح مسلم : ١ ص ١٤٩ .

فالنطق بالشهادتين يعصم العدو من القتل وتنتهي بذلك الحرب . وهذا الحديث مبين لقوله تعالى : « فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم » (١) .

٣ ـ عن عصام المزني (٢) قال : كان النبي ﷺ إذا بعث السرية يقول : إذا رأيتم مسجداً أو سمعتم منادياً فلا تقتلوا أحداً . رواه الخمسة إلا النسائي (٣) فمجرد وجود المسجد في البلد كاف في الاستدلال على إسلام أهل ذلك البلد ، وإن لم يسمع منهم الأذان . وهـذا يدلنا على أن قبول الإسلام يمنع لشوب الحرب فكذلك ينهي القتال .

٤ ـ عن ابن عمر قال : بعث رسول الله ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جُذَيْمة ، فدعاهم إلى الاسلام فلم يحسنوا أن يقولوا : أسلمنا ، فجعلوا يقولون : صبأنا صبأنا (٤) . فجعل خالد يقتل ويأسر ، ودفع إلى كل رجل منا أسيره ، حتى إذا أصبح ، أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره ، فقلت : والله لا أقتل أسيري ، ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره ، حتى قدمنا على رسول الله ﷺ . فقال : اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين . رواه أحمد والبخاري (٥) . وهذا دليل على أن الكناية مع النية

---

(١) التوبة : ٥

(٢) هو عصام المزني ، له صحبة من حديثه المذكور ، روى عنه ابنه عبد الرحمن بن عصام. (انظر الاستيعاب في معرفة الاصحاب لابن عبد البر : ٢ ص ٥٢٥) .

(٣) نيل الأوطار : ٧ ص ٢٤٤ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٥٩ .

(٤) صبأنا : أي دخلنا في دين الصابئة ، وكان أهل الجاهلية يسمون من أسلم صابئاً وكأنهم قالوا : أسلمنا . والصابىء في الاصل الخارج من دين إلى دين ، قال في القاموس المحيط: صبأ كمنع وكرم ، صبأ وصبوءً : خرج من دين إلى دين اﻫ .

(٥) صحيح البخاري : ٥ ص ١٦٠ ومابعدها ، نيل الاوطار : ٧ ص ١٩٦ سنن البيهقي : ٩ ص ١١٥ .

كصريح لفظ الإسلام الذي يحرم به القتال بعدئذ ، بدليل إنكار النبي ﷺ على خالد صنيعه ، وفي ذلك دليل أيضاً على أن نشر الإسلام كان بطريق سلمي حتى مع العرب إذ في القصة برواية أخرى : « بعث رسول الله ﷺ حين افتتح مكة خالد بن الوليد داعياً ولم يبعثه مقاتلاً ومعه قبائل من العرب سليم ومدلج وقبائل من غيرهم ... » (١) .

فهذه أدلة صريحة على أن قبول الإسلام يمنع من استمرار الحرب ، وأنه يجب الكف عن القتال حينئذ . ولكن من الجدير بالذكر أن نعرف كيفية قبول الإسلام ، فهل لا بد أن يكون إعلان الاسلام على الوجه المطلوب شرعاً في الدنيا والآخرة ، أم أنه يكتفى بما يرمز إلى الدخول في الدين فقط ؟

الواقع أن حالة الحرب لا تسمح بالتيقن من صدق إسلام العدو ، وأن نطقه بالإسلام أو ما يرمز إليه كاف في الدلالة على وجوب الكف عن القتال (٢) . وأمثلة ذلك : النطق بإحدى الشهادتين كما في حديث أبي هريرة الذي رواه مسلم وأخرجه البخاري : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله . فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها (٣) ... »

أو في حديث أبي مالك (٤) عن أبيه قال : سمعت رسول الله ﷺ

---

(١) تاريخ الطبري : ٣ ص ١٢٣ وما بعدها .

(٢) انظر شرح مسلم : ١ ص ١٤٤ ومابعدها ، نيل الأوطار : ٧ ص ١٩٨ ، المحلى : ٧ ص ٣١٦ ومابعدها ، مخطوط السندي : ٨ ق ٢١ - ٢٣ .

(٣) شرح مسلم : ١ ص ٢١٠ ، نيل الاوطار : ٧ ص ١٩٧ وما بعدها ، عيني بخاري : ١٤ ص ٢١٥ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٢ .

(٤) راجع الاستيعاب في معرفة الاصحاب لابن عبد البر : ٢ ص ٦٧٩ وراجع أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير : ٥ ص ٢٨٧ وما بعدها .

يقول : من قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبـد من دون الله حرم ماله ودمه ، وحسابه على الله » (١) :

أو الاعتراف بنبوة محمد ﷺ كما في حديث مسلم عن ثوبان (٢) مولى رسول الله ﷺ . قال : كنت قائماً عند رسول الله ﷺ ، فجاء حبر من أحبار اليهود ، فقال : السلام عليك يا محمد ، فدفعته دفعة كاد يصرع منها ، فقال لم تدفعني ؟ قلت : ألا تقول يا رسول الله ؟ فقـال اليهودي : إنما ندعوه باسمه الذي سماه به أهله . فقال رسول الله ﷺ : إن اسمي محمد الذي سماني به أهلي ... » الحديث ، وفي آخره : إن اليهودي قال له : لقد صدقت ، وإنك لنبي ، ثم انصرف » (٣) .

أو إعلان الإسلام بقوله : أسلمت أو أنا مسلم ، كما في حديث مسلم عن المقداد بن الأسود أنه قال : يا رسول الله ، أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فقاتلني فضرب إحدى يدي بالسيف ، فقطعها ، ثم لاذ مني بشجرة ، فقال . أسلمت لله ، أفأقتله يا رسول الله بعـد أن قالها ؟ قال رسول الله ﷺ : لا تقتله ... (٤) الحديث .

أو أن يقول العدو : صبأنا صبأنا كما في قصة خالد السابقـة ، فانه يقبل من الشخص الإسلام ، ولو كان ذلك بأي لغة ، ويجب حينئذ إيقاف القتال ، ولو كان الاعتراف بالإسلام خشية القتل ـ كما روى مسلم وأبو

---

(١) شرح مسلم : ١ ص ٢١٢ .

(٢) هو ثوبان بن يجدد ، أبو عبد الله ، مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أصله من أهل السراة (بين مكة واليمن) اشتراه النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم أعتقه ، توفي سنة (٥٤ هـ) .

(٣) صحيح مسلم : ١ ص ٩٩ .

(٤) شرح مسلم : ٢ ص ٩٨ .

داود ـ في قصة أسامة بن زيد (١).

قال : بعثنا رسول الله ﷺ في سرية فصبحنا الحُرَقات من جهينة فأدركت رجلا فقال : لا إله إلا الله ، فطعنته ، فوقع في نفسي من ذلك فذكرته للنبي ﷺ ، فقال رسول الله ﷺ : أقال : لا إله إلا الله وقتلته ؟ قال : قلت : يا رسول الله ، إنما قالها خوفاً من السلاح ، قال : أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم : أقالها أم لا ؟ فمازال يكررها عليَّ حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ (٢) .

كل ذلك كاف في الاستدلال على اعتناق الإسلام الذي يجب به إنهاء القتال وعودة حالة السلم . ويلاحظ أنه ليس في اعتبار الشخص بذلك مسلماً غرابة ، لأنه إذا كان الشخص غير جاد في قوله ثم عاد إلى ديانته السابقة ، اعتبر مرتداً جزاؤه القتل ، وهـذا دليل آخر على أن الإسلام متشوق إلى السلام وإنهاء الحرب بأي طريق ، فمن عاد فينتقم الله منه ، ومن نكث فإنما ينكث على نفسه (٣) .

ويؤيد ما ذهبنا اليه من الاكتفاء بأي دليل معقول على الاسلام حتى تنتهي الحرب ما قاله ابن حجر عند الكلام على حديث : « أمرت أن

---

(١) هو أسامة بن زيد بن حارثة ، من كنانة عوف ، صحابي جليل . ولد بمكة ونشأ على الاسلام ، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبه حباً جماً وينظر اليه نظره إلى الحسن والحسين ، استعمله الرسول على جيش فيه أبو بكر وعمر توفي سنة ٥٤ هـ

(٢) شرح مسلم : ٢ ص ٩٩ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٦١ ، وراجع المدخل للفقه الاسلامي : ص ٧٦٥ .

(٣) انظر مقال الاستاذ محمد سلام مدكور « حول التلاعب بالاديان » في جريدة الاخبار بتاريخ ٣٠ ـ ٣ ـ ١٩٥٥ .

أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله » قال : وفيه منع قتل من قال : لا إله إلا الله ولو لم يزد عليها ، وهو كذلك . لكن هل يصير بمجرد ذلك مسلماً ؟ الراجح لا ، بل يجب الكف عن قتله حتى يختبر ، فان شهد بالرسالة والتزم أحكام الاسلام حكم بإسلامه . وإلى ذلك الاشارة بالاستثناء بقوله : إلا بحق الاسلام (١) .

ويقبل الاسلام من الشخص بصفة عامة بمجرد إعلانه الاسلام ، دون ضرورة لاستبطان حقيقة أمره أو الكشف عما في قلبه ، وذلك حقناً للدماء وترك القتل ما أمكن . ولذا كان عليه الصلاة والسلام يقبل من المنافقين علانيتهم ويكل سرائرهم إلى الله تعالى مع إخبار الله تعالى له أنهم اتخذوا أيمانهم جنة أي وقاية ، وأنهم يحلفون بالله ما قالوا ، ولقد قالوا كلمة الكفر ، وكفروا بعد إسلامهم ، وهموا بما لم ينالوا ، إلى غير ذلك (٢) . وفي هذا المعنى قال ابن حجر : « في قوله ﷺ : « عصموا مني دماءهم وأموالهم . . » دليل على قبول الأعمال الظاهرة والحكم بما يقتضيه الظاهر والاكتفاء في قبول الايمان بالاعتقاد الجازم خلافاً لمن أوجب تعلم الأدلة » (٣) . وترجم البخاري في هذا الباب « وإذا لم يكن الاسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل لم ينتفع به في الآخرة » أي وتجري الأحكام الدنيوية على الظاهر لقوله تعالى : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » (٤) فاذا كان الاسلام

---

(١) فتح الباري : ١ ص ٦٤ .

(٢) انظر رسائل ابن عابدين : ١ ص ٣٤٧ .

(٣) فتح الباري ، المرجع السابق : ١ ص ٦٤ .

(٤) الحجرات : ١٤

على الحقيقة فهو على قوله جل ذكره : « إن الدين عند الله الاسلام (١) »

ولكن يلاحظ أخيراً أن الاكتفاء بما سبق كدليل على اعتناق الإسلام مقيد بمراعاة اعتقاد الشخص السابق ، فاذا أقر بخلاف ما هو معلوم من اعتقاده استدللنا على أنه بدل اعتقاده . فالذين لا يقرون بوجود الله تعالى كعبدة الاوثان والمانوية (٢) وكل من يدعي إلهين يقبل منهم قول : لا إله إلا الله . وأما من يقرون بهذه الكلمة كاليهود والنصارى فلا تقبل منهم ما لم يقروا بأن محمداً رسول الله ، وكذلك لا يقبل منهم قول الواحد منهم : أنا مسلم أو أسلمت ، لان المسلم هو المستسلم للحق المنقاد له ، وهم يزعمون أن الحق ما هم عليه . بخلاف المجوس فانه تقبل منهم هذه الكلمة لأنهم لا يدعون هذا الوصف لأنفسهم ويعدونه شتيمة بينهم (٣) .

والمفتى به عند الحنفية الآن أنـه يكفي النطق بالشهادتين بلا تبـري بالنسبة لليهود والنصارى وغيرهم ، لأن التلفظ بها صار علامة على الإسلام، ولأن الواحد منهم يمتنع عن قول « أنا مسلم »(٤) وهكذا يلاحظ أن غير المفتى به الذي سبق ذكره وهو ما قرره الإمام محمد بن الحسن كان متفقاً مع زمنه، ثم تغير الأمر فيما بعد .

---

(١) آية آل عمران : ١٩ فتح الباري : ١ ص ٦٦ .

(٢) المانوية : هم أصحاب مذهب ديني ظهر في الفرس يقولون بأن العالم مصنوع مركب أصلين قديمين هما النور والظلمة ، وأنهما أزليـان لم يزالا ولن يزالا ، وأنكروا وجود شيء لامن أصل قديم ، وسموا بذلك نسبة إلى زعيمهم « ماني بن فاتك الحكـيم » الذي ظهر في زمان سابور بن ازدشير وقتله بهران بن هرمز بن سابور ، وذلك بعـد عيسى عليه السلام ، أخذ دينا بين المجوسية والنصرانية (انظر دائرة المعارف للاستاذ فريد وجدي : ٨ ص ٤٢٦).

(٣) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٠٢ ــ ١٠٤ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٤ ، المحلى : ٧ ص ٣١٦ .

(٤) راجع رد المحتار على الدر المختار : ٣ ص ٣١٥ .

المبحث الثاني

آثار الدخول في الاسلام

يترتب على إسلام العدو عصمة الدماء والأموال كما هو صريح الأحاديث السابقة ، وصريح قوله تعالى : « ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا ... » [1] وتصبح بلاد العدو بالاسلام دار إسلام يجري عليهم حكم الإسلام وتطبق فيها قوانينه وتشريعاته[2]. وهذا حكم متفق عليه بين جمهور الفقهاء [3] . وقال الحنفية والزيدية : إن الاسلام لا يعصم العقار من الاغتنام إذا كان في دار الحرب [4] . وقد بحثنا ذلك تفصيلاً في مبحث « أثر الحرب في أموال العدو » ، ورجحنا هناك أن الاسلام يعصم المال مطلقاً سواء أكان عقاراً أو منقولاً في دار الاسلام أم في دار الحرب ، لعموم الأدلة من غير تفريق . أخرج أبو يعلى من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال :

(١) النساء : ٩٤

(٢) قال في كشاف القناع ـ باب الأرضين المغنومة : ص ٦٨٦ ط مكة : ولا خراج على ما اسلم اهله عليه كارض المدينة .

(٣) شرح السير الكبير : ٤ ص ٣١٩ ، مجمع الأنهر : ١ ص ٤٩٦ ، العقد المنظم الحكام : ٢ ص ١٩١ ، بداية المجتهد : ٢ ص ٣٠٥ ، الأم : ٤ ص ١٩١ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٠٩ ، المغني : ٨ ص ٤٢٨ ، المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، ٣٢٣ ، الفرح الرضوي : ص ٣٠٨ .

(٤) شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٥ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٩ .

« من أسلم على مال — أو على شيء — فهو له » . قال صاحب التنقيح: هو مرسل صحيح [١] .

وكذلك فان الاسلام يعصم عند الجمهور صغار الأولاد والحمل إذا أسلم الأب أو الأم سواء أكان في دار الحرب أم في دار الاسلام [٢] ، لأن الطفل تابع لأبيه أو لأمه في الاسلام مطلقاً ، لأن الولد يتبع خير الأبوين ديناً بالاتفاق . قال الله تعالى : « والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم » [٣] . وقال ﷺ — فيما رواه البخاري ومسلم وأحمد — « ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء [٤] » . ثم يقول أبو هريرة : فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم » [٥] .

---

(١) نصب الراية : ٣ ص ٤١٠ ، تقدم تعريف الحديث المرسل ، أما الحديث الصحيح فهو المتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله ، حتى ينتهي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو إلى منتهاه ، من صحابي أو من دونه ، ولا يكون شاذاً ولا مردوداً ، ولا معللا بعلة قادحة ، وقد يكون مشهوراً أو غريباً (راجع الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير : ص ٢٢) .

(٢) العقد المنظم للحكام : ٢ ص ١٨٧ ، أسنى المطالب : ٢ ق ٣ ، ٦ من باب الجهاد، الاقناع : ٢ ص ٢٣٢ ، المهذب : ٢ ص ٢٣٩ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٤٢٠ ، كشاف القناع : ٣ ص ٤٥ ، المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، ٣٢٣ ، مفتاح الكرامة : ٧ ص ١١٠ ومابعدها، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٩ ، رسالة القتل العمد وجزاؤه في الاسلام ، لتخصص المادة رقم (٥ — ب فقه) بالازهر للاستاذ محمد مبروك يوسف : ص ١٦١ .

(٣) الطور : ٢١ .

(٤) المعنى أن البهائم كما أنها تولد سليمة من الجدع كاملة الخلقة ، وانما يحدث لها نقصان الخلقة بعد الولادة بالجدع ونحوه ، كذلك أولاد الكفار يولدون على الدين الحق ، الدين الكامل وما يعرض لهم من تغيير دين الفطرة ، فانما هو حادث لهم بعد الولادة بسبب الأبوين ومن يقوم مقامهما .

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ١٣٠ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٠٠ .

فهذا الحديث يدل على أن أولاد الكفار يحكم لهم عند الولادة بالإسلام ، فإذا أسلم الاب أو الام حكم بإسلام الابن بحكم التبعية .

ودليل ذلك من السنة أن النبي ﷺ حاصر بني قريظة ، فأسلم ابنا سَعْية القرظيان ، فأحرزا بإسلامهما أموالهما وأولادهما . وكتب عمر ابن الخطاب الى سعد بن أبي وقاص : « إني قد كتبت اليك أن تدعو الناس إلى الإسلام ثلاثة أيام ، فمن استجاب لك قبل القتال فهو رجل من المسلمين ، له ما للمسلمين ، وله سهمه في الإسلام ، ومن استجاب لك بعد القتال وبعد الهزيمة فماله فيء للمسلمين ، لأنهم قد كانوا أحرزوه قبل إسلامه ، فهذا أمري وكتابي إليك » (١) .

وقال الأوزاعي : إن أسلم جد الصغير أو عمه فهو مسلم بإسلام أبيها أسلم (٢) .

وقال الحنفية : إذا أسلم كافر في دار الاسلام لم يكن أولاده الصغار مسلمين بإسلامه إذا كانوا في دار الحرب لانقطاع التبعية بتباين الدارين ، فكانوا من جملة الأموال يدخلون في الفيء . وكذلك لو أسلم في دار الحرب لا يكون إسلاماً للحمل الذي في بطن زوجته ؛ لأن الحمل جزء متصل بأمه فيأخذ حكم بقية الأجزاء فيكون فيئاً كأمه (٣) . ونحن سنخالف ذلك كما سيأتي .

وقال بعض المالكية : العبرة في إلحاق الأولاد بإسلام أحد أبويهم أن يكونوا معه سواء في دار الاسلام أم في دار الحرب . وقال الامام مالك رحمه الله : يكون إسلام الأب إسلاماً لصغار أولاده من ذكور

---

(١) الاموال : ص ١٤٦ .
(٢) المحلى : ٧ ص ٣٢٣ .
(٣) المبسوط : ١٠ ص ٦٦ – ٦٧ ، فتح القدير : ٤ ص ٣١٦ – ٣١٧ .

وإناث . ولا يكون إسلام الأم إسلاماً لهم . ويرى ابن وهب وابن العربي من المالكية أن الولد يتبع أمه أيضاً في الاسلام طبقاً للقاعدة المقررة أن الولد يتبع خير الأبوين ديناً (١) وهذا ما سنرجحه .

وقال الشافعية : إن أسلم رجل وله ولد صغير تبعه الولد في الاسلام لقوله عز وجل : « والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ، ألحقنا بهم ذريتهم » وإن أسلمت امرأة ولها ولد صغير تبعها في الاسلام لأنها أحد الأبوين ، فتبعها الولد في الاسلام كالأب ، وإن أسلم أحدهما والولد حمل تبعه في الاسلام ، لأنه لا يصح إسلامه بنفسه ، فتبع المسلم منهما كالولد ، وإن أسلم أحد الأبوين دون الآخر تبع الولد المسلم منهما ، لأن الإسلام أعلى ، فكان إلحاقه بالمسلم منهما أولى(٢) .

ونحن نرى تعميم أثر الإسلام في عصمة الأولاد الصغار والحمل ، سواء أكان إسلام الأب أو الأم(٣) في دار الاسلام أم في دار الحرب ، وسواء أكان أولاده معه أم ليسوا معه . وذلك لأن عموم أدلة ما يترتب على اعتناق الإسلام مثل حديث « فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم .. » يقتضي ذلك بدون تخصيص لمكان دون آخر أو حالة دون أخرى .

وأما ادعاء الحنفية أن تباين الدارين يقضي بانقطاع التبعية بين الأب وابنه ، فهذا لم يقم عليه دليل شرعي يخصص النصوص العامة ، لأن

(١) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٥ ، الخرشي وحاشية العدوي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٦٦ .

(٢) المهذب : ٢ ص ٢٣٩ .

(٣) ودليل ذلك أن ابن عباس قال : « كنت أنا وأمي من المستضعفين من المؤمنين » وهذا يدل على أن أمه أسلمت وبقي أبوه مشركا وقتاً من الزمن ، وقد اعتبر مسلما في هذه الفترة تبعا لأمه لأنه كان صغيراً حينذاك ، ومن المعروف أن العباس أسلم في فتح مكة .

رابطة البنوة أقوى من أي رابطة لا تفصلها الأمكنة والحدود ؛ فلايلزم من اختلاف الدارين الفصل في تبعية الدين كما صرح الحنفية أنفسهم .

وأما الحمل في رأينا : فيلحق بخير الأبوين ديناً أيضاً كسائر الأولاد لأنه ليس جزءاً من أمه حقيقة ، وإنما هو بمنزلة الجزء ، فاعتباره كجزء منفصل أولى كما ذهب إليـه الشافعي والجمهور ، لأنه في طريقـه إلى الانفصال ، فيتبع من أسلم من أبويه كالولد ، ثم إن الجنين يخالف في الواقع بقية أجزاء الأم ، لأنها لا تنفرد بحكم مستقل عن الأصل كما هو شأن الحمل .

وهذا في تقديرنا يحقق معنى الدعوة السديدة إلى الاسلام إذ يرغب الأعداء في اعتناق الدين ، ويقلل من حالات الرق الذي يتفق مبدأ تحريره مع روح التشريع الذي يشجع العتق ويطالب بالحرية ، لأن الولد يحكم بإسلامه وبحريته بخلاف ما يقرره الحنفية من أن الحمل يرق برق أمه[١] .

هذا هو حكم إسلام صغار الأولاد والحمل تبعاً لاسلام أحد الآباء . أما الزوجة والاولاد الكبار : فقد اتفق أئمة المذاهب الاربعة والشيعـة والظاهرية[٢] على أن إسلام الشخص لا يعصم زوجته ولا أولاده الكبار البالغين ، إذ أن للزوجة والأولاد الراشدين حكم أنفسهم كفراً وإسلاماً لقوله تعالى : « ولا تكسب كل نفس إلا عليها » [٣] . والبالغ أصبـح مخاطباً بالتكاليف ، والزوجة لها أهلية مستقلة كاملة ، فلا تتبـع الزوج في

---

(١) فتح القدير : ٤ ص ٣١٧ ، المغني : ٨ ص ٤٢٩ ، الخرشي : ٣ ص ١٦٥ .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٥ ، العقد المنظم للحـكام : ٢ ص ١٨٧ ، الروضة : ٢ ق ١١٩ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٤٢٠ ، المحـلى : ٧ ص ٣٠٩ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٩ ، مفتاح الكرامة : ٧ ص ١١٠ وما بعدها .

(٣) الأنعام : ١٦٤

اسلامه [١] كما لا يتبع الأولاد البالغون أباهم أو أمهم في الاسلام ، لزوال حكم التبعية ببلوغهم عاقلين . وبذلك تستقل أهليتهم وتصبح مسئوليتهم منعزلة عن مسئولية أحد أبويهم لقوله تعالى : « كل امرئ بما كسب رهين »[٢] . فإن بلغ الصبي غير عاقل بأن كان مجنوناً فيكون إسلام أحد الأبوين إسلاماً له [٣] . أما من لا يعرف حاله ولا نسبه كاللقيط ، فإذا وجد في دار الاسلام فيحكم بإسلامه تبعاً للدار ، وما ألحق بها ، أما ما دام في دار الحرب فلا يحكم بإسلامه [٤] .

وفي ختام هذا البحث نكرر القول بأنه ليس لديانة ما أثر في إنهاء الحرب في القانون الدولي ، لأن حكمه يشمل مجموعة من الدول من مختلف الملل والنحل ، ولأنه ليس من طبيعته النظر للعقيدة .

أما في الاسلام فيعتبر اعتناقه أول نهايات الحرب ؛ لأن الهدف من الجهاد كما وضح لدينا هو الاصلاح ونشر العقيدة ، وليس المقصد هو تحقيق المطامع الاقتصادية والحصول على المنافع المادية كما هو الدافع إلى الحروب الحديثة .

---

(١) ويرى بعض الشافعية أن إسلام الزوج يعصم زوجته (المهذب : ٢ ص ٢٣٩) وبعض العلماء يقول : إن كانت الزوجة حاملا فحسب ، إذ لايجوز بيع الحامل ، ودليل الفريق الأول أنهم يلحقون الزوجة بما يملك زوجها من مال ومنفعة ، أو أنهم يعتبرون النكاح كالولاء تجب رعايته للمعتق المسلم مع أن الولاء ليس بمال ولا منفعة ، ويترتب على ذلك أنه لو لحق عتيق المسلم بدار الحرب لم يجز استرقاقه ،فكذلك لايبطل حق النكاح . ويؤيد هذا الحكم أن الرجل إذا بذل الجزية تعصم له زوجته ، وأن الحديث ينص « كل المسلم على المسلم حرام : دمه وماله وعرضه » ونحن نرجح هذا الرأي ونرى أن إسلام الزوج يعصم زوجته ، لأنها الآن زوجة مسلم ، وهذا هو رأي الرملي من علماء الشافعية . راجع (حاشية قليوبي وعميرة على المنهاج : ٤ ص ٢٢١) .

(٢) الطور : ٢١

(٣) راجع أسنى المطالب : ٢ ق ٣ من باب الجهاد . الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٢ ، راجع مباحث الحكم عند الأصوليين للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٢٨٩ وما بعدها .

(٤) بجيرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٥ ، مفتاح الكرامة : ٧ ص ١١٣ .

الفصل الثّاني

انتهاء الحرب بالصلح وحكمه في الإسلام

تمهيد في مشروعية الصلح وكيفية عقده :

تنتهي الحرب بين الدول الحديثة عادة بمعاهدة صلح تعقد بين المتحاربين، يتقرر فيها انتهاء حالة الحرب والعودة إلى العلاقات السلمية بين الطرفين. ويسبق معاهدة الصلح عادة اتفاق الهدنة وإبرام ما يسمى بمقدمات الصلح[1].

فهل الصلح مشروع في الاسلام وما هي طريقة عقده وما هي الآثار التي تترتب عليه ؟ . إن من يدعي من الكتاب الغربيين أن الحرب مستمرة في الإسلام مع غير المسلمين مبطل في ادعائه ، ومن يزعم أن الصلح ما هو إلا وسيلة للعودة إلى الحرب واستئناف القتال [2] فهو مخطىء في اعتقاده. فالصلح مع العدو أصل عام مقرر في الإسلام ، وأما الحرب فهي أمر طارىء على أصل العلاقات السلمية مع غير المسلمين . والقرآن الكريم يقرر هـذا الأصل بقوله تعالى : « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهـدتم

---

(١) قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٤٣٧ ، أبو هيف : ص ٧١٩ ، حافظ غانم : ص ٦٥٤ .

(٢) الحرب والسلم للاستاذ مجيد خدوري : ص ١٣٤ ، ٢٠٢ .

من المشركين »[1] وبقوله سبحانه : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله »[2]. والأمر في ذلك للوجوب إذ لا صارف له عن حقيقة مقتضاه[3] ، وهو قبول المسالمة لأن السلم كالسلام هو الصلح ، والمسالمة : طلب السلامة من الحرب[4]. وهذه الآية ليست مخصصة بأهل الكتاب بدليل أن الرسول ﷺ عقد صلحاً مع المشركين في الحديبية لمدة عشر سنين ، وهي ليست منسوخة بآية « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم[5] » إذ أنها لا تعارضها ، فآية القتل خاصة بمشركي العرب من عبدة الأوثان ، وآية الجنوح إلى السلم في شأن قبول المعاهدة عند توافر مقتضياتها[6]. وذلك بدليل الآيات الأخرى : قال عز وجل : « ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمناً »[7]. وقال سبحانه : « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان »[8].

وقد صالح رسول الله ﷺ قريشاً عام الحديبية ، ولم يكن الصلح

---

(١) التوبة : ١. كان النبي صلى الله عليه وسلم قد عاهد المشركين ، لأن الله قد أذن في معاهدتهم أولا ، فاتفق المسلمون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاهدوهم ، فلما نقضوا العهد ، أوجب الله تعالى النبذ اليهم فخوطب المسلمون بما تجدد من ذلك (انظر تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٦ ، أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٨١) .

(٢) الأنفال : ٦١

(٣) تفسير الرازي : ٤ ص ٣٧٨ .

(٤) تفسير القرطبي : ٨ ص ٣٩ ، أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٦٩ ، البحر المحيط : ٢ ص ١٢٠ .

(٥) التوبة : ٥

(٦) انظر تفسير الطبري : ١٠ ص ٢١ وما بعدها ، تفسير ابن كثير : ٤ ص ٨٩ ، تفسير المنار : ١٠ ص ٧٠ .

(٧) النساء : ٩٤

(٨) البقرة : ٢٠٨

لضرورة ، بل إنه كان صلحاً مجحفاً في ظاهره بحقوق المسلمين ، ناهيك بالشرط الذي يلزم المسلمين بتقرير حق الابقاء لمن هاجر منهم في معسكر قريش دون إزعاج ولا رد ، وذلك. لأن الرسول عليه السلام قال قبل عقد الصلح - فيما رواه أحمد والبخاري وأبو داود - : « والله لا تدعوني قريش إلى خطة يسألوني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها » (١) .

وصالح الرسول عليه السلام أيضاً خيبر ووادع الضمري في غزوة الأبواء ، وصالح أكيدر دومة وأهل نجران . وما زالت الخلفاء والصحابة على هذه السبيل سالكة وبها عاملة (٢) .

وجاء في كتاب علي بن أبي طالب رضي الله عنه للأشتر النخعي لما ولاه على مصر وأعمالها : « ولا تدفعن صلحاً دعاك إليه عدوك ولله فيه رضى ، فإن في الصلح دعة لجنودك وراحة من همومك ، وأمناً لبلادك ولكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه ، فإن العدو ربما قارب ليتغفل (٣) فخذ بالحزم واتهم في ذلك حسن الظن » (٤) .

ولذا أجمع المسلمون على جواز الصلح لأن دفع الشر والفتنة حاصل به(٥).

فيستنتج من هذا أن المقصد الأصلي من الجهاد : هو دفع الشر ، فكل ما يحقق هذا الغرض فهو جائز ، بل إنه أولى من الجهاد لما فيه من

---

(١) سنن أبي داود : ٣ ص ١١٣ .

(٢) أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٦٥ .

(٣) قارب : تقرب منك بالصلح . ليتغفل : ليترقب منك غفلة يتوسل بها إلى الغدر بك .

(٤) نهج البلاغة : ٢ ص ١٤٠ .

(٥) راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٥ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦٠ ، زاد المعاد : ٢ ص ٧٦ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٦ .

إزهاق الارواح وقتل النفوس بدون حاجة ولا وجه حق ، وقد عرفنا في غير موضع أن قتل الكفار ليس بمقصود لذاته .

وأجمع الفقهاء أيضاً على مشروعية عقد الذمة ؛ لأنها الطريق الطبيعي لاعتناق دين الإسلام بسبب مخالطة المسلمين ومعرفة محاسن الاسلام ، ولعل الله تعالى أن يخرج منهم من يؤمن بالله واليوم الآخر (١) . وسوف يأتي تفصيل مشروعية ذلك .

وهذا المقصد نفسه يرجى تحققه في الصلح المؤقت ، فلقد كان في صلح الحديبية مصالح عظيمة ، فإن الناس لما تقاربوا انكشفت محاسن الإسلام الذين كانوا بعيدين عنها لا يعقلونها (٢) .

وما اشتهر عن المسلمين قبيل بدء الحرب من تخيير الأعداء بين واحد من أمور ثلاثة : الاسلام أو الجزية (الصلح الدائم) أو القتال ، وتحتيم واحد منها عليهم ، إنما كان حيث لم يرهبهم الاستعداد فيكفوا شرهم ، ولم يجنحوا للسلم الذي به دفع العدوان عن المسلمين . أما إذا أرهبهم الاستعداد وكفوا به عن الشر أو بدا منهم روح السلم وتركوا به العدوان ؛ فإن الله تعالى يقول في غير آية السّلم والاستعداد : « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السَّلَم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً » (٣) .

وطريقة عقد الصلح لا تختلف في الإسلام عما هو مقرر في القانون الدولي ، فإن المسلمين لم يعقدوا صلحاً إلا بعد إجراء المفاوضات اللازمة

---

(١) انظر مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٢ ، الفروق للقرافي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ١٠

(٢) انظر فتح القدير : ٤ ص ٢٩٤ .

(٣) النساء : ٩٠ راجع الدعوة المحمدية والقتال في الاسلام لاستاذنا الشيخ محمود شلتوت : ص ٣٦ .

لذلك بينهم وبين غيرهم ، كما حصل في إبرام صلح الحديبية في السنة السادسة من الهجرة بين الرسول ﷺ وبين سهيل بن عمرو ومِكْرَز بن حفص[1] والحُلَيْس بن علقمة[2] وعروة بن مسعود[3] ممثلي قريش ، وكان الكاتب علي بن أبي طالب ، فقد أبى سهيل من ذكر « بسم الله الرحمن الرحيم » وأصر على كتابة « باسمك اللهم » ولم يشأ أن يقرن وصف الرسالة مع اسم محمد ، وإنما طلب الاقتصار على كتابة اسمه واسم أبيه ، وتمسك سهيل برد أبي جندل ابنه الذي جاء مسلماً ، مع أنهم ما زالوا يكتبون نصوص المعاهدة . وذلك لأنهم كانوا قد انتهوا من الاتفاق على هذه الفقرة — فيما رواه أحمد والبخاري — : « على أنه من أتى محمداً من قريش وإن كان على دين محمد إلا رده عليهم[4] » . وقد وافق الرسول عليه السلام على ذلك . وكذا وافقهم في عدم ردهم من ذهب إليهم من المسلمين[5] .

---

(١) هو مكرز بن حفص بن الأخيف ، من بني عامر بن لؤي ، من قريش ، شاعر جاهلي ، من الفتاك . أدرك الاسلام ، توفي بعد سنة (٢ هـ) .

(٢) هو الحليس بن علقمة الحارثي ، من بني حارثة بن عبد مناة ، من كنانة ، سيد الأحابيش ، ورئيسهم يوم أحد ، وكان مع مشركي قريش .. والأحابيش : بنو المصطلق من خزاعة وبنو الهون بن خزيمة ، وقد حالفوا قريشاً حينئذ . ليس هناك مايدل على إسلامه توفي بعد سنة ٦ هـ .

(٣) هو عروة بن مسعود بن معتب الثقفي : صحابي مشهور ، كان كبيراً في قومه بالطائف ، قيل : إنه المراد بقوله تعالى : « على رجل من القريتين عظيم » قتله قومه بعد إسلامه سنة ٩ هـ .

(٤) قال الشوكاني معلقاً على ذلك : « فيه أن الاعتبار في العقود بالقول ، وإن تأخرت الكتابة والاشهاد » .

(٥) انظر القصة في القسطلاني : ٥ ص ٢٣٦ ، والعيني شرح البخاري : ١٤ ص ١٣ وما بعدها ، شرح مسلم : ١٢ ص ١٣٥ وما بعدها ، نيل الأوطار : ٨ ص ٣١ ومابعدها .

هذه أمثلة حية من المرونة الاسلامية في عقد المعاهدات مع غيرهم ، حرصاً على المصلحه العامة وفي سبيل الوصول إلى الصلح والأمان ، وما يترتب على ذلك من فوائد جلّى .

ولم يكتف المسلمون بالتعاقد شفاهاً على الصلح ، وإنما كتبوه للمحافظة على نصوصه والمطالبة بتنفيذ أحكامه والمرجوع اليه إذا ثار خلاف بشأن العقد .

ولذا قال الفقهاء : « وإذا توادع المسلمون والمشركون سنين معلومة فإنه ينبغي لهم أن يكتبوا بذلك كتاباً ، لأن هذا عقد يمتد والكتاب في مثله مأمور به شرعاً . قال تعالى : « إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » ، وأدنى درجات موجب الامر الندب (١) ، كيف وقد قال سبحانه في آخر الآية : « إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها » (٢) . ففي هذا إشارة إلى أن ما يكون ممتداً يكون الجناح في ترك الكتاب فيه (٣) . وقد أمر النبي ﷺ بأن يكتب نسختان من صلح الحديبية ، فصار هذا أصلاً في كتابة المعاهدات، ولأن كل واحد من الفريقين محتاج إلى نسخة يحتج بها قبل الطرف الآخر في نزاع ما (٤) . قال الرافعي من الشافعية : « ينبغي الامام إذا هادن

---

(١) هذا هو رأي أكثر الفقهاء والمتكلمين ، قال الرازي : وهو الحق ، وقيل إن موجب الأمر الإباحة لأن الجواز محقق والأصل عدم الطلب (انظر شرح الاسنوي المطبعة السلفية ٢: ص ٢٥١ ومابعدها ، مباحث الحكم عند الاصوليين الاستاذ محمد سلام مدكور : ص ١٠٨.

(٢) البقرة : ٢٨٢

(٣) شرح السير الكبير : ٤ ص ٦٠ . الأم : ٤ ص ١٠٣ .

(٤) السياسة الشرعية لاستاذنا الشيخ محمد البنا : ص ٨٢ .

أن يكتب عقد الهدنة في كتاب ويشهد عليه ليعمل به من بعده ، ولا بأس أن يقول فيه : « لكم ذمة الله وذمة رسول الله » . قال شارح الحاوي : « ويشبه أن يجب ذلك ليرجع إليه عند التنازع في شروطها ، ولا سيما اذا كثرت الشروط وخيف نسيان بعضها (١) » .

ومن البدهي أنه يجوز كتابة المعاهدة بلغتين أو أكثر كما يحدث ذلك كثيراً في الوقت المعاصر (٢) بدليل أن الرسول عليه السلام كان يخاطب الناس بلغاتهم ويقول : من تعلم لغة قوم أمن مكرهم أو شرهم .

ويجوز في القانون الدولي إبرام الهدنة ومعاهدات الصلح كتابة أو عقدها شفهاً ، ولو أن المألوف في المعاهدات نظراً لعظم خطرها إبرامها كتابة . وتكتب معاهدة الصلح عادة من عدة بنود أو مواد تتضمن ما اتفق عليه الطرفان شروطاً للصلح بينهما .

وهذا المألوف في كتابة المعاهدات يسهل ما تنص عليه المادة الثانية بعد المائة من ميثاق هيئة الأمم المتحدة من وجوب تسجيل المعاهدات والاتفاقات التي يعدها أعضاء الهيئة لدى الأمانة العامة ، وإلا لم يجز التمسك بها أمام هيئة الأمم المتحدة أو أي فرع من فروعها (٣) .

وتعتبر المعاهدة نافذة شرعاً بمجرد الاتفاق عليها دون حاجة إلى كتابتها ، أو التوقيع عليها بواسطة المتعاقدين ، أو التصديق عليها من قبل السلطة

---

(١) شرح الحاوي : ٤ ق ٣٤ .

(٢) راجع بحث « تفسير الاتفاقات الدولية » للدكتور حامد سلطان في المجلة المصرية للقانون الدولي عام ١٩٦١ : ص ١٢ وما بعدها .

(٣) راجع اوبنهايم : ٢ ص ٤٧٥ ، بريرلي : ص ٢٥٠ ، جسوب : ص ١٢٦ ، بريجز : ص ٨٣٨ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٢١١ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٧٣ .

التي تملك عقد المعاهدات نيابة عن الدولة ، مع أن التوقيع والتصديق على المعاهدة أمر ضروري لنفاذها وإلزامها في القانون الدولي [١] . وإنما كان الرسول ﷺ يشهد على المعاهدة كما فعل في صلح الحديبيـة حيث أشهد على الصلح رجالاً من المسلمين ورجالاً من المشركين [٢] ، وذلك لتوثيق المعاهدة والتأكد من عدم جواز نقضها .

وكانت معاهدة الحديبية من نوع المعاهدات المفتوحة [٣] إذ أنه ورد نص فيها يبيح الانضمام إليها وهو « من أحب أن يدخل في عقد محمـد وعهده دخـل فيه ، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهـدهم دخل فيه [٤] ... » .

وبكلمة موجزة فإن صلح الحديبية اعتبره الفقهاء نموذجاً للمعاهدات التي تعقد بين المسلمين وغيرهم [٥] ، إلا أن بعض الفقهاء قد خرج على بعض الأحكام التي شملها الصلح كما في مسألة المدة كما سيظهر من دراستنا التالية ، وهو مبني على فهم صحيح .

---

(١) القانون الدولي العام للدكتور حامـــد سلطان : ص ٢١٤ ، القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٤٩١ ــ ٤٩٢ .

(٢) سيرة ابن هشام : ٢ ص ٣١٩ .

(٣) المعاهدة المفتوحة : هي التي تحوي نصاً يبيح انضمام الغيراليها ، ويكون في العادة بمثابة دعوة موجهة إلى الدول غير الموقعة لـكي تقبل الانضمام إلى المعاهدة (راجـع حافظ غانم : ص ٥٠٤ ، بريجز : ص ٨٦٥) .

(٤) انظر تاريخ الطبري : ٣ ص ١١١ .

(٥) انظر الحرب والسلم في الاسلام ، خدوري : ص ٢٠٣ .

أقسام الصلح :

الصلح الذي تنتهي به الحرب في الاسلام ، إما صلح مؤقت وإما صلح مؤبد . فالمؤقت — ويسمى الموادعة والمعاهدة والمسالمة والمهادنة : وهو مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض أو غيره ، سواء فيهم من يقر على دينه ومن لم يقر دون أن يكونوا تحت حكم الإسلام (١) . وهذا التعريف قريب من تعريف الفقهاء الدوليين ، فانهم قالوا : الهدنة هي كل اتفاق له أهمية سياسية أساسية بين قوات المتحاربين لوقف القتال بصفة مؤقتة (٢) .

وأما الصلح المؤبد : فهو عقد الذمة ، والذمة في اللغة : العهد وهو الأمان والضمان والكفالة . وعقد الذمة عند الفقهاء : هو التزام تقريرهم في ديارنا وحمايتهم والذب عنهم ببذل الجزية والاستسلام من جهتهم (٣) .

وسوف نبحث كلاً من نوعي الصلح فيما يأتي :

---

(١) انظر البدائع : ٧ ص ١٠٨ ، الخرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٥٠ ، الحطاب : ٣ ص ٣٦٠ ، فتح العلي : ١ ص ٣٣٣ ، المغني : ٨ ص ٤٥٩ ، كشاف القناع : ٣ ص٨٧، تحفة المحتاج : ٨ ص ٩٩ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦٠ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٨ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ .

(٢) انظر اوبنهايم : ٢ ص ٤٣٣ ، ويزلي : ص ٦٦٠ ، أبو هيف ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٩٤ .

(٣) راجع الوسيط : ٧ ص ١٦١ ، منح الجليل : ١ ص ٧٥٦ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦ ، كشاف القناع : ٣ ص ٩٢ .

النوع الاول - الصلح المؤقت

(المهادنة أو الموادعة)

إذا كانت الحرب قائمة مع عدو فأحس بضعفه وطلب الأمان والصلح فنجيبه إليه بحسب ما يرى ولي الأمر من المصلحة (١) ، حتى ولو كان مقصد العدو المخادعة (٢) لقوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم . وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين »(٣) . قال الرازي : « معنى الآية : إذا مالوا إلى الصلح فالحكم قبول الصلح أي فمل إليه (٤) » . أي أنه يجب قبول الصلح إذا طلبه العدو . وكذلك يجب الكف عن القتال في رأي فريق من العلماء في الأشهر الحرم وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب إذا لم يستمر العدو في القتال لأن الله تعالى نهى عن القتال في هذه الأشهر « فإذا انسلخ الأشهر الحرم ، فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٥) ونهى النبي ﷺ أيضاً عن القتال فيها في خطبة حجة الوداع.

---

(١) البدائع : ٧ ص ١٠٩ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٤ ، الروضة : ٢ ق ١٣٨ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦١ وما بعدها ، المغني : ٨ ص ٤٦٢ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٧ وما بعدها .

(٢) لكن يجب أن تكون الخدعة من الخفاء بحيث لايقع المسلمون على شيء من أماراتها أما الخديعة المكشوفة فلا يمكن معها الصلح ولايمكن أيضاً دوام الصلح عند الاطلاع على نية خبيثة ، كما قال تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء » .

(٣) الانفال ٦١ — ٦٢

(٤) تفسير الرازي : ٤ ص ٣٧٨ ، وانظر أيضاً تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٢ ، أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٦٤ .

(٥) التوبة — ٥

وحكم الصلح أنه يلزم الوفاء به وبشروطه الصحيحة لقوله تعالى : « أوفوا بالعقود » [١] ، « فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم » [٢] « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » [٣] . وقوله ﷺ - فيما أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي — : « من كان بينه وبين قوم عهد فلا يحل عقدة حتى يمضى أمده أو حتى ينبذ إليهم على سواء » [٤] . وقد ردّ ﷺ أبا جندل وأبا بصير حين جاءا مسلمين عقب صلح الحديبية تنفيذاً لمقتضى الصلح .

وإذا اشتمل الصلح على عوض مالي فيجب دفعه بحسب ما يتفق عليه سواء من الجانب الاسلامي أم من غيره .

ولا ينتقض الصلح بموت الإمام لإتمام علي عليه السلام ما عقده عمر ابن الخطاب لأهل نجران ، ولا قبيل انتهاء المدة إلا لأمارة خداع لقوله تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء [٥] » وذلك لأن الإمام عقده باجتهاده فلا ينقض باجتهاد غيره .

وعلى الإمام حفظ المهادنين من المسلمين والذميين لا من الحربيين إذ لا ينعقد الصلح على من ليس تحت سلطته ، بل إن عقد الصلح لا يقتضي الصلح والأمان على النفوس والأموال إلا عمن كان تحت سلطة ولي الأمر من مسلمين وذميين . قال ابن القيم : « إن المعاهدين إذا غزاهم قوم ليسوا تحت قهر الامام وفي يده ، وإن كانوا من المسلمين ، لا يجب على الامام ردهم عنهم ولا منعهم من ذلك ، ولا ضمان ما أتلفوه عليهم » [٦] . ودليل

---

(١) المائدة — ١

(٢) التوبة — ٤

(٣) التوبة — ٧

(٤) منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٢٩٦ .

(٥) الانفال — ٥٨

(٦) زاد المعاد : ٢ ص ٧٦ .

ذلك قصة أبي بصير في صلح الحديبية حيث جاء مسلماً من قريش فأرسلوا في طلبه رجلين فرجع معهما ، فقتل أحدهما في الطريق فلم ينكر عليه النبي ﷺ ذلك ولا أمر بقود ولا دية ، بل وصفه بالإقدام في الحرب والتسعير لنارها ، فقال — فيما رواه أحمد والبخاري — : « ويلُ أمه مِسْعَر حرب لو كان له أحد » (١) . وهذا مقرر في قانون الحرب الحاضر فان المدنة تمنع الجنود النظاميين من القتال ، أما المتطوعون بدون تصريح للدولة فان تحركاتهم لا تؤثر ومسؤوليتهم على أنفسهم (٢) .

والكلام في الصلح المؤقت ينقسم إلى مبحثين :

المبحث الاول — في شروط الصلح .

المبحث الثاني — في آثار الصلح .

★ ★ ★

(١) راجع القسطلاني : ٥ ص ١٤٤ ، نيل الأوطار : ٨ ص ٣٦ ، ٤٨ .

(٢) مبادىء القانون الدولي العام الدكتور محمد حافظ غانم ، طبعة ١٩٦١ : ص ٦٩٠ — ٦٩١ .

المبحث الأول

شروط عقد الصلح

لا ينعقد الصلح إلا بتوافر شروط معينة : وهي معرفة عاقد الصلح ، ووجود المصلحة فيه ، وخلوه من الشروط الفاسدة ، وتحديد المدة التي يجوز عقده فيها .

١ ـ أطراف العقد :

يعقد الصلح لكل من يدخل مع المسلمين في قتال ، سواء أكانوا أهل كتاب أم وثنيين أم مرتدين عرباً أم عجماً ، وذلك لعموم قوله تعالى : « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين [١] » .

أما الطرف الذي يعقد الصلح من المسلمين فقد ذكر القرافي في شأنه أن عقد العهود للكفار ذمة وصلحاً من شأن الخليفة والامام الأعظم . ويعتبر تصرف الرسول ﷺ فيه بطريق الامامة دون غيرها من أوجه تصرفاته كالتبليغ والفتوى[٢] .

---

(١) التوبة ـ ١ راجع المحيط : ٢ ق ٢٧٤ ب ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٥ ، الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢٠٨ ب ، فتح العلي : ١ ص ٣٣٣ .

(٢) الفروق : ١ ص ٢٠٧ .

وعلى هذا الأساس نجد الفقهاء من مالكية وحنفية ، وشافعية ، وحنابلة ، وشيعة إمامية وزيدية ، وإباضية[١] يقررون أن الذي يختص بعقد الهدنة هو الامام أو نائبه الذي يفوض إليه العقد ولو تفويضاً عاماً كوالي الاقليم مثلاً ، لأن الهدنة تحتاج إلى سعة نظر وتقدير للمصالح العامة ، وتدبير تام للقضايا الحربية ، ولا يتأتى ذلك عادة لغير ولي الأمر من آحاد الناس . ولوالي الإقليم عقد الهدنة لأنه مفوض إليه مصلحة الإقليم ولاطلاعه على مصالحه ، ولأن الحاجة قد تدعو إلى ذلك والمفسدة فيه قليلة لو أخطأ .

فإن تولى عقد الصلح أحد الافراد بدون تفويض من الحكومة القائمة عد ذلك افتياتا على الإمام أو نائبه ، ولم يصح العقد عند جمهور العلماء[٢] .

وعند الحنفية : يصح العقد إذا تولاه فريق من المسلمين بغير إذن الإمام إذا توافرت المصلحة للمسلمين فيه ، لأن المعول عليه وجود المصلحة وقد وجدت ، ولأن الموادعة أمان ، وأمان الواحد كأمان الجماعة[٣] .

وقال سحنون من المالكية : كما يجوز الصلح من الإمام يجوز مع الكراهة

---

(١) تبيين الحقائق : ٣ ص ٢٤٥ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، منح الجليل : ١ ص ٧٦٦ ، حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٩ ، الوسيط : ٧ ق ١٧٤ ب ، مخطوط أسنى المطالب: ٢ ق ١٤ من باب الجهاد ، شرح الحاوي : ٤ ق ٣١ ، المحرر : ٢ ص ١٨٢ ، المغني : ٨ ص ٤٦١ ، الروضة البهية : ١ص ٢٢١ ، العبرح الرضوي : ص ٣٠٨ البحر الزخار: ٥ ص ٤٤٧ ، شرح النيل : ٧ ص ٦٠٦ .

(٢) انظر مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦٠ ، المغني : ٨ ص ٤٦٢ ، والمراجع السابقة .

(٣) البدائع : ٧ ص ١٠٨ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٦ ، المحيط : ٢ ق ٢٧٤ ب ، السندي : ٨ ق ٤٠ .

من السرايا[١] ، للضرورة[٢] . وهذا خلاف المتمد لدى المالكية .

والواقع أن المالكية والحنفية : نظروا إلى مقتضيات واقع الأمور فقد تستلزم الضرورة عقد صلح ، دون أن يكون هناك فرصة لاستئذان السلطة الحاكمة ، وإذا توافرت المصلحة في صلح فلا معنى لنقضه لمجرد أنه لم يصدر من ولي الأمر أو ممن يمثله . ونحن نرى أن هذه النظرة كانت تتلاءم مع حالة الحروب في الماضي . أما اليوم حيث تعتمد الحروب بصفة أساسية على الآلات الحديثة والمواصلات اللاسلكية فلا معنى لانفراد فئة من الجيش بعقد صلح تتحمل الامة بكاملها آثاره . ولذلك فلا بد من أن يكون عقد الصلح من ولي الامر أو من ينيبه عنه في ذلك .

والقانون الدولي يتفق مع هـذه الفكرة دون أي شذوذ عنها ، فهو يقرر أن الذي يملك عقد الهدنة هي حكومات الدول المحاربة ذاتها وليس رؤساء القوات المقاتلة . وإذا كانت الهدنة تعتبر توطئة لعقد الصلح فانه لا يجوز بالاولى إبرام معاهدة الصلح إلا بواسطة الدولتين المتحاربتين[٣]. وفي العادة يقوم القائد العام لجيوش الدولة وقت الحرب بتمثيل الدولة في الكثير من الشئون المتعلقة بالحرب ، فهو الذي يمثل الدولة عادة في اتفاقيات الهدنة او التسليم[٤] .

(١) السرية : قطعة من الجيش وهي من خمسة أنفس إلى ثلثمائة أو أربعمائة . يقال: خير السرايا أربعمائة (راجع تاج اللغة للجوهري : جـ ٢ ، والقاموس المحيط : جـ ٤ صـ ٣٩٧) .

(٢) التاج والاكليل للمواق : ٣ صـ ٣٨٦ .

(٣) انظر أوبنهايم : ٢ ص ٤٣٧ ، ٤٧٧ ، ويزلي : ص ٦٦٠ ، ٦٦٣ ، أبو هيف : صـ ٦٣٤ .

(٤) راجع أصول القانون الدولي للدكتورين حامد سلطان وعبد الله العريان : ص ١٤٦ - ١٤٧ .

٢ – المصلحة في عقد الصلح :

لئن اختلف الفقهاء المسلمون في الاعتداد بالسبب المصلحي (وهو الباعث البعيد الذي دفع المتعاقد إلى التعاقد) في دائرة العقود المدنية ، وذلك إذا لم يكن السبب مذكوراً صراحة أو ضمناً في صلب التعبير عن الإرادة(١) ، فانهم متفقون على أنه لا بد من كون السبب مشروعاً محققاً لمصلحة المسلمين في دائرة العقود العامة ، كعقد الصلح ، وبعبارة أخرى ، إنهم يقولون : لا بد من توافر المصلحة المشروعة في عقد الصلح وإلا لم يجز العقد(٢) .

ومن أمثلة هذه المصلحة بحسب ظروف الحرب التي كانت في عصر الفقهاء أن يكون بالمسلمين ضعف عن القتال بقلة عدد وأهبة ، أو يرجى من الصلح إسلام المعاهدين ، أو بذل جزية ، أو أن يكون المسلمون بحاجة إلى عون مجاوريهم على غيرهم ، أو نحو ذلك من كل ما يحقق دفع الضرر ، مثل التفاهم على إقرار حالة السلام وتبادل العلاقات الاقتصادية في هذا العصر . ودليلهم أنه ﷺ هادن صفوان بن أمية أربعة أشهر عام الفتح . وقد كان ﷺ مستظهراً عليه ، ولكنه فعل ذلك لرجاء إسلامه

---

(١) راجع رسالة الدكتور وحيد سوار في التعبير عن الارادة : ص ٥١٦ وما بعدها ، ٥٢٩ .

(٢) انظر مخطوط شرح ابن الساعاتي على مجمع البحرين : ٢ ق ٤ من باب السير ، البدائع : ٧ ص ١٠٨ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣١٢ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، فتح العلي : ١ ص ٣٣٢ ، الخرشي ، الطبعة الأولى : ٣ ص ١٧٤ ، الأم : ٤ ص ١١٠ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ١٠٠ ، الوسيط : ٧ ق ١٧٥ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٨٣ ، كشاف القناع : ٣ ص ٨٨ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٦ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٩ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ .

فأسلم قبل مضيها[١] . وشرط المصلحة هـذا أملى على الفقهاء أن يجيزوا عقد الصلح على دفع مال من المسلمين للعدو في حال الضرورة[٢] . بدليل أن النبي ﷺ قد همّ يوم الاحزاب بالصلح بثلث ثمار المدينـة ، حتى فهم من الانصار شدة البأس فامتنع . وصالح معاوية الروم على أن يؤدي اليهم مالاً ؛ وذلك لظروف اقتضتها ضرورات الدفاع عن الدولة الإسلامية[٣].
وقد سئل الأوزاعي عن حصن المسلمين نزل به العدو ، فخاف المسلمون ألا يكون لهم بهم طاقة : ألهم أن يصالحوهم على أن يدفعوا اليهم سلاحهم وأموالهم وكراعهم على أن يرتحلوا عنهم ؟ فقال : إذا كان لا طاقة لهم بهم فلا بأس بذلك[٤] . وقيل للأوزاعي أيضاً : أرأيت لو وقعت فتنـة بين المسلمين فخاف إمام المسلمين عدوهم عليهم ، وترك الناس مكانتهم ، أيسعه أن يصالح العدو على شيء يدفعه إليهم في كل عام ليدفع بذلك عن المسلمين وعن حرمتهم ؟ قال : لا أرى بذلك بأساً إذا كان كذلك ، أو يكتب إلى عامله على الباب ونحوه يأمره أن يعطيهم شيئاً فيدفعهم عنهم[٥] .

وكان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم ممن كان يتوقع باعطائـه إسلام نظرائـه وغيرهم ، ممن تظهر له المصلحة في إعطائـه من الخمس ونحوه

---

(١) بداية المجتهد : ١ صـ ٣٧٤ .

(٢) شرح السير الكبير : ٤ ص ٤ ، الخراج : ص ٢٠٧ ، حاشية الطحطاوي : ٢ ص ٤٤٣ ، المنتقى : ٣ ص ١٥٩ ، فتـح العلي : ١ ص ٣٣٤ ، الأم : ٤ ص ١١٠ ، شرح الحاوي : ٤ ق ٣٣ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦١ ، المغني : ٨ ص ٤٦٠ ، كشـاف القناع : ٣ صـ ٨٨ ، بداية المجتهد : ٣٧٥/١ .

(٣) المهذب : ٢ ص ٢٦٠ ، الأموال : ص ١٦٢ .

(٤) اختلاف الفقهاء : صـ ١٧ .

(٥) المرجع السابق : ص ١٨ .

كالخراج والفيء والجزية[١] . فدل كل هذا على أنه يجوز الصلح على مال يدفعه المسلمون إذا كانت المصلحة في ذلك .

وقد استدل العلماء على ضرورة وجود المصلحة في الصلح بالاجماع[٢] على تقييد آية « وإن جنحوا للسلم فاجنح لهـا وتوكل على الله »[٣] برؤية المصلحة المسلمين في ذلك ، بدليل آية « فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم »[٤] .

ثم إنهم اختلفوا في وقت وجود المصلحة فالجمهور : على أنها تطلب عند إبرام العقد . أما الحنفية : فانهم اشترطوا استمرار وجود المصلحـة طيلة بقاء العقد ، فان صالحهم الإمام مدة ، ثم رأى نقض الصلح أنفع نبذ إليهم وقاتلهم ، وذلك لأن الموادعة — في رأيهم — جهـاد معنى ، فاذا تبدلت المصلحـة عاد المنع من عقـدها استصحابا للأصل الذي شرعت من أجله[٥]. وقد استدلوا بآية براءة : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » التي نسخت آية الأنفال « وإن جنحوا للسلم ... » . ونحن نرى أنه لا نسخ ولا تعارض والجمع والتوفيق أولى ، فعمومات الامر بالقتال تحمل على خصوص الامر بالمسالمة ، ومن مسلمات قواعدهم أن العام يحمل على الخاص .

ثم إن في مسلك الحنفية هذا خروجاً على مبدأ الوفاء بالعهـد الذي أشاد به الإسلام ، وطبقه المسلمون في العصور المختلفـة ، دون أن نعثر

(١) القسطلاني : ٥ ص ٢١٥ .
(٢) راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، المهذب : ٢ ص ٢٥٩ .
(٣) الأنفال ـ ٦١
(٤) محمد ـ ٣٥
(٥) انظر تبيين الحقائق للزيلعي : ٣ ص ٢٤٦ ، البدائع : ٧ ص ١٠٩ ، السندي : ٨ ق ٤٢ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣١٢ ، الحاوي القدسي : ق ١١٩ .

على أثر من عهد الرسول وصحابته من بعده أنهم نقضوا العهد لمجرد أنه لاح لهم تغير المصلحة ، وإنما كان ديدنهم المحافظة على العقود ، ما دام العدو قائماً عليها ، كما قال تعالى : « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم »[١] ، بل إن فيه خروجاً على مبدأ المصلحة ذاته ، كما حققنا سابقاً لأن السلم في ذاته مصلحة . وعلى كل حال فاننا نجد في قانون الحرب بين الدول شبيهاً بمذهب الحنفية وهو أنه (إذا لم ينص في اتفاقية الهدنة على تاريخ معين لانتهائها جاز لكل من الطرفين استئناف القتال بعد إعلان الآخر وفقاً للشروط المنصوص عليها في الاتفاقية) .

٣ — خلو الصلح من الشروط الفاسدة :

الشروط التي تذكر في عقد الصلح إما صحيحة أو غير صحيحة[٢] .

فالصحيح منها : كأن يشترط ولي الأمر على المعاهدين مالاً ، أو معونة المسلمين عند الحاجة ، أو رد من جاءهم مسلماً من الرجال والنساء .

---

(١) التوبة — ٧

(٢) الشرط الصحيح : هو ما كان موافقاً لمقتضى العقد أو مؤكداً لهذا المقتضى أو ورد به نص رغم مخالفته لمقتضى العقد ، أو جرى به العرف . والشرط غير الصحيح : هو كل شرط لم يرد به نص ولادل على مشروعيته دليل معين من الأدلة المعتبرة في إثبات الاحكام الشرعية . وهذا هو الشرط الباطل أو الفاسد عند الجمهور وحكمه أنه يبطل العقد . أما الحنفية : فانهم قالوا الشرط غير الصحيح قسمان : الشرط الفاسد : وهو مالم يكن صحيحاً وحقق منفعة لأحد المتعاقدين أو لغيرهما ، وحكمه أن يفسد العقد إذا كان في عقود المعاوضات المالية بخلاف غيرها ، والشرط الباطل : هو الذي لايقتضيه العقد ولا يؤكد مايقتضيه ولم يرد به الشرع ولم يجر به العرف وليس فيه منفعة لأحد المتعاقدين ولا لغيرهما ، وحكمه أنه يلغو ويبقى العقد صحيحاً (انظر المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٦٦٤ — ٦٦٩ ، وأحكام المعاملات الشرعية ، الطبعة الرابعة للاستاذ الشيخ علي الخفيف : ص ٨٤ — ٨٦ ، والمدخل الفقهي العام للاستاذ مصطفى الزرقاء : جـ ١ ص ٤٧٨ ، ٧٠١) .

وغير الصحيح : إن كان مخالفاً لمقتضى العقد أو لم يرد به شرع أو لم يجر به عرف كالشرط الذي يجيز الغدر والخيانة أو نقض الهدنة متى شاءوا فهو شرط باطل يبطل العقد عند جمهور الفقهاء . وعند الحنفية يلغو الشرط فقط ويظل العقد صحيحاً ، فإن لم يكن صحيحاً وحقق منفعة لأحد المتعاقدين فهو شرط فاسد ، والشرط الفاسد : يبطل العقد عند جمهور العلماء ، وعند الحنفية : يبطل الشرط فقط ويبقى العقد صحيحاً (١) إذا كان في غير عقود المعاوضات المالية ، والهدنة ليست عقد معاوضة ، وهذا شبيه بما هو سائد بين الدول الحديثة من أن الدولة أن ترفض بعض نصوص المعاهدة أو تعطي لها تحديداً معيناً ، وذلك وقت التوقيع أو التصديق على المعاهدة وهو ما يعرف بالتحفظات (٢) .

ومن أمثلة الشروط الفاسدة : اشتراط إدخالهم الحرم المكي ، أو رد النساء أو مهورهن (٣) أو رد سلاحهم ، أو إعطائهم شيئاً من سلاحنا أو من آلات الحرب ، أو اشتراط عدم فك أسرى المسلمين من أيديهم ، أو ترك مال مسلم أو ذمي بأيديهم ، أو اقتطاع جزء من أرض المسلمين ، أو إظهار الخمور والخنازير في دار الاسلام ، أو إنشاء قواعد عسكرية أو

---

(١) انظر فتح القدير : ٤ ص ٢٩٦ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٤١ ، الخرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٤ ، المواق ٣ ص ٣٨٦ ، الام : ٤ ص ١١٤ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠٣ ، المغني : ٨ ص ٤٥٩ ، ٤٦٥ ، المحرر : ٢ ص ١٨٢ ، الاموال ونظرية العقد للدكتور محمد يوسف موسى : ص ٤٢٢ وما بعدها .

(٢) مبادىء القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٤٩٦ .

(٣) قال الله تعالى : « يأيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن — الله أعلم بإيمانهن — فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار ، لاهن حل لهم ولاهم يحلون لهن ، وآتوهم ماأنفقوا ... » الآية (الممتحنة : ١٠) .

استراتيجية في بلادنا . فكل هذه الشروط لايجوز الوفاء بها ، لأن في ذلك إهانة المسلمين . والله تعالى يقول : « فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون » (١) . ويقول الرسول ﷺ : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » . ولأنه عقد على محرم فلم يجز الإقرار عليه .

وأما اشتراط تسليم الرجال المسلمين : ففيه خلاف بين الفقهاء . فيرى أحمد وهو المعتمد عند المالكية : أنه صحيح ويجب الوفاء به ويرى أبو حنيفة وبعض المالكية : أنه شرط باطل لما فيه من تسلط غير المسلم على المسلم . وأما الشافعية : فيجيزونه إذا كان الشخص عشيرة تحميه في دار الحرب منعاً للفتنة (٢) .

ويلاحظ أن اعتبار هذه الشروط فاسدة هو في الأحوال العادية التي يتمكن فيها المسلمون من تطبيقها ، فاذا كانت هناك ضرورة تقضي بمخالفة ذلك لخوف من العدو أو مصلحة أهم تقضي بالتجاوز عن مثل تلك الشروط ، فقد نص فقهاؤنا على جواز كل ما منع مما ذكر ، ويجب الوفاء حينئذ بالعهد ، ولو باعطاء المسلمين على ذلك مالاً بدليل أن الرسول ﷺ أجاز في صلح الحديبية رد المسلم الذي جاءنا من المشركين إليهم ، وعزم يوم الأحزاب على توقيع صلح مقابل أخذ المشركين ثلث ثمار المدينة (٣) . وأيضاً فهناك قواعد شرعية عامة ، لولاة الأمور الأخذ بها في مثل هذه الأحوال :

---

(١) محمد - ٣٥

(٢) انظر الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٧ ، الحطاب : ٣ ص ٣٨٧ ، الخرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٤ - ١٧٥ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٣٦ ، بجيرمي المنهج : ٤ ص ٢٥٩ المغني والشرح الكبير : ١٠ ص ٥٢٤ .

(٣) انظر البدائع : ٧ ص ١٠٩ ، الفتاوى الهندية ٢ ص ١٩٧ ، الخرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٤ وما بعدها ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٣٦ ، بجيرمي المنهج : ٤ ص ٢٥٩ .

وهي « يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام » و « المشقة تجلب التيسير » و « الضرورات تبيح المحظورات »[(١)].

٤ ـ مدة الصلح :

اتفق الفقهاء على أن عقد الصلح مع العدو لا بد من أن يكون مقدراً بمدة معينة ، فلا تصح المهادنة مطلقة [(٢)] إلى الأبد من غير تقدير بمدة ، وإنما هي عقد مؤقت ؛ لأن ذلك يفضي إلى ترك الجهاد بالكلية ـ على حد تعبيرهم ـ [(٣)] إلا أن الشافعية نصوا على أن تأقيت الصلح هو بالنسبة للنفوس ، أما الأموال : فيجوز العقد عليها مؤبداً ، وبالنسبة للرجال ، أما النساء فيجوز المهادنة معهم من غير تقييد بمدة ، وقالوا مع غيرهم [(٤)]: إن الهدنة تصح على أن ينقضها الإمام متى شاء ، وكذلك تصح على أن ينقضها متى شاء مسلم عدل ذو رأي ، بدليل قول النبي ﷺ لأهل خيبر « أقركم ما أقركم الله به [(٥)] ».

---

(١) انظر المدخل الفقهي العام للاستاذ الشيخ مصطفى الزرقاء : حـ ٣ ص ٩٧٨ .

(٢) هذا مايراه فقهاؤنا ، ونحن نترك تقدير شروط الصلح لولاة الامور ، لأن العبرة في العقود العامة بتوافر المصلحة، وهم أدرى بما يحقق المصالح في هذا الزمن، ولا ينبغي أن يفهم من هذا أنه يترتب عليه إسقاط فريضة الجهاد ، فالفرضية تظل قائمة إذا وجد العدوان على المسلمين أو على الدعاة إلى الدعوة الاسلامية . وليس معنى جواز عقد معاهدة سلم دائمة كما انتهينا إلى ذلك في بحث المعاهدات أنه لايصح ممارسة حق الدفاع أو حماية رعايا الدولة في البلاد الاجنبية .

(٣) راجع المحيط : ٢ ق ٢٧٤ ب ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، حاشية الدسوقي: ٢ ص ١٩٠ ، الأم ٤ ص ١١٠ ، قليوبي وعميرة : ٤ ص ٢٣٧ ، المغني : ٨ ص ٤٥٩ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٠ .

(٤) انظر الأم : ٤ ص ١١١ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦١ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٠

(٥) القسطلاني : ٥ ص ٢٣٧ .

بعد اتفاق الفقهاء على ضرورة تأقيت (١) الهدنة اختلفوا في المدة التي تجوز بها . فقال الشافعية : إذا كان بالمسلمين قوة فتجوز الهدنة لمدة أربعة أشهر فما فوقها إلى ما دون سنة في الاظهر لقوله تعالى : « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الارض أربعة أشهر » (٢) . ولان الرسول ﷺ هادن صفوان بن أمية أربعة أشهر عام الفتح . ولا تبلغ المدة سنة لانها مدة تجب فيها الجزية .

فإن كان بالمسلمين ضعف فتجوز لعشر سنين (٣) فقط فما دونها بحسب الحاجة ؛ لان هذا غاية مدة الهدنة لانه ﷺ هادن قريشاً في الحديبية هذه المدة (٤) على المعتمد (٥) .

---

(١) هذا الحكم مبني على أن الاصل في العلاقات الخارجية : هي الحرب وأن الهدنة وسيلة لاستئناف القتال ، وهو فهم خطأ ، وقد خالفنا ذلك لأنه اتضح لدينا في الباب التمهيدي أن السلم هي الأصل العام في العلاقات الخارجية ، وحينئذ فــلا ينبغي أن نساير الفقهاء في هذا الحكم ، ويجوز الدخول في معاهدة سلم دائمة كما قلنا في المعاهدات إذا كان انتشار الدعوة الاسلامية يتم بطريق سلمي دون اعتراض من أحد .

(٢) التوبة ١ ـ ٢ .

(٣) هذا المذهب مبني كما قلنا على فكرة أن الاصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي الحرب وأنه يجب إعلان الحرب كل سنة مرة على الاقل ، وحينئذ فتعلن الحرب بعد انتهاء مدة الهدنة ، ولا يجوز نقضها قبل ذلك حتى ولو قوي المسلمون . وقد انتهينا إلى أن الأصل في الحقيقة هي السلم ، وأن إعلان الحرب في كل سنة مرة لادليل عليه ، وعندئذ فلا قيود على تحديد مدة الهدنة ، ويفعل ولاة الامور مايرونه محققاً للمصلحة ــ كما قلنا سابقاً ــ وأما أحكام المذاهب كرأي الشافعية هنا فهي أحكام اجتهادية للحكام مخالفتها .

(٤) قال الشافعي : فلما لم يبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة أكثر من مدة الحديبية لم يجز أن يهادنهم إلا على النظر للمسلمين ولا تجاوز . (راجع الأم ٤ ص ١١٠) .

(٥) انظر نيل الأوطار : ٨ ص ٤٩ ، سنن أبي داود : ٣ ص ١١٤ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٤ .

فإن لم يقو المسلمون طيلة تلك المدة فلا بأس أن يجدد الامام مدة مثلها أو دونها على رجاء أن يقووا ، وإذا انقضت المدة والحاجة باقية استؤنف العقد . ويلاحظ أن هذا الحكم عند الشافعية يتفق مع حالة تتابع الانتصارات الاسلامية في الماضي . أما في مثل هذه الايام : فان عقد الهدنة ينبغي أن يلاحظ فيه موقف العدو ومدى قوته واستعداده لتوقيع اتفاقية الهدنة لمدة معينة . وحينئذ فعلى المسلمين التكيف مع الحالة الناشئة عن الهدنة ؛ بل وينبغي ألا يكون المقصد من الهدنة الاستعداد لحرب ثانية ، وإنما قد يكون لتدعيم الروابط السلمية ، وهذا أفضل من مسلك الحرب واستئناف القتال ؛ لأنه يتفق مع جوهر الدعوة إلى الدين إذ كيف يقبل إنسان دعوة تفرض عليه بالقوة ، أو أن القتال الدائر من أصحابها من أجل التناحر الديني ؟ !

ويقول الشافعية : فإذا زادت المدة على أربعة أشهر في حال القوة أو على عشر سنين في حال الضعف ، ففي بطلان الهدنة فيما زاد قولا تفريق الصفقة (١) في البيع ؛ لأنه جمع في العقد الواحد بين ما يجوز العقد عليه وما لا يجوز ، والاظهر البطلان في الزائد فقط ، أي أن الهدنة تصح في الجائز وتبطل فيما زاد عليه . إلا أن الماوردي قال : ولا وجه للتخريج

---

(١) الصفقة : هي عقد البيع لأنه كان عادتهم أن يضرب كل واحد من المتعاقدين يده على يد صاحبه عند تمام العقد . قال في القاموس: ٣ ص ٢٩٢: صفق له بالبيع يصفقه صفقاً وصفقة ضرب يده على يده ، وذلك عند وجوب البيع والاسم الصفق ا هـ . وقولا تفريق الصفقة : عبارة مشهورة عند الشافعية والحنابلة : فانه إذا جمع في البيع بين مايجوز بيعه وبين مالا يجوز بيعه كالحر والعبد : والخل والخمر ، والميتة والشاة المذكاة ، ففيه قولان عند الشافعية : احدهما - وهو الاشهر : تفرق الصفقة ، فيبطل البيع فيما لا يجوز ويصح فيما يجوز ، لانه ليس إبطاله فيهما باولى من تصحيحه فيهما ، والقول الثاني - أن الصفقة لا تفرق فيبطل العقد فيهما (راجع المجموع للامام النووي : ٩ ص ٣٧٩ ، والقواعد لابن رجب : ص ٤٢١ الاشباه والنظائر للسيوطي : ص ٩٨) .

على تفريق الصفقة ؛ لأن هذا من عقود المصالح العامة التي هي أوسع من أحكام العقود الخاصة ، فإذا بطل العقد فيما زاد وجب إعلامه (أي المعاهد) بحكمها ، وهو على أمانه ما لم يعلم ، فإذا علم زال الأمان ووجب رده إلى مأمنه . هذا هو تحقيق مـذهب الشافعية في مسألة مدة الهدنة (١) وهو يتفق مع مذهب الشيعة الإمامية (٢) ، ومع ما قاله القاضي من الحنابلة ، وظاهر كلام أحمد أنه لاتجوز الهدنة لأكثر من عشر سنين وهو اختيـار أبي بكر (٣) . ولكن قال أبو الخطاب : ظاهر كلام أحمد أنه يجوز على أكثر من عشر سنين على حسب ما يراه الإمام من المصلحة بعد اجتهاده . والظاهر أن ما نقله أبو الخطاب هو الأصح في مـذهب الحنابلة ؛ لأن ذلك هو المتمد في أكثر كتبهم (٤) ، فيصبح مذهبهم كالحنفية .

وأما الحنفية والمالكية والزيدية (٥) : فإنهم لم يحددوا للهدنة مدة معينة وإنما تركوا ذلك لاجتهاد الامام وقدر الحاجة ؛ لأن المهادنة عقـد جاز للمدة عشر سنين ، فيجوز الزيادة عليها كعقد الإجارة . وقوله تعـالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٦) عام خص منه جواز الصلح

---

(١) انظر الأم : ٤ ص ١١٠ وما بعدها ، الروضة : ٢ ق ١٣٨ ب ، أسنى المطالب : ٢ ق ١٤ ب من باب الجهـاد ، شرح الحاوي : ٤ ق ٣٢ ـ ٣٣ ، نهاية المحتـاج : ٧ ص ٢٣٥ .

(٢) الشرح الرضوي : ص ٣٠٨ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ .

(٣) لعلـه : أبو بكر بن علي بن محمد بن موسى الخياط المقرىء الشيـخ الصالح أحد الحنابلة الأخيار ، توفي سنة ٤٦٧ هـ (راجع طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى : ٢ ص ٢٣٢) .

(٤) راجع المغني : ٨ ص ٤٦٠ ، الاختيارات العلمية : ص ١٨٨ ، المحرر : ٢ ص ١٨٢ زاد المعاد : ٢ ص ٧٦ ، كشاف القناع : ٣ ص ٨٨ .

(٥) انظر الحاوي القدسي : ق ١١٩ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، السندي : ٨ ق ٣٨ الخرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٥ ، فتح العلي المالك : ١ ص ٣٣٣ ، الدسوقي : ٢ ص ١٩٠ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٦ .

(٦) التوبة ـ ٥

لعشر ، وعلة ذلك الجواز ومنعه ، وهو حاجة المسلمين أو ثبوت مصلحتهم قد يوجد فيما زاد على عشر ؛ فإن المصلحة قد تكون في الصلح أكثر منها في الحرب ، والائمة الأربعة على أن القياس يخصص العام المخصوص ، وآية السياحة أربعة أشهر لا تناقض هـذا المعنى في شيء لأنها ليست عقد هدنة يقوم على رضا فريقين واتفاقهما وانما هي في النبذ إلى الخونة كما نص عليه ناصر السنة البغوي ، ثم إنها في واقعة عين لا عموم لها.

ونحن نرى أنه ما دام جواز المهادنة مقيداً برؤية المصلحة كما عرفنا ، وما دام الأمر مفوضاً إلى رأي ولاة الامور في تقدير الظروف الحربية ووزن القوى ، أو للتفاهم على إنشاء علاقات سلمية دائمة فإننا نؤيد رأي جمهور الفقهاء (١) في تجويزهم الهدنة على أي مدة بحسب الحاجة. وقد استدل ابن القيم وغيره بمصالحة (٢) الرسول عليه السلام أهل خيبر لما ظهر عليهم على أن يجليهم متى شاء ـ على جواز عقد الهدنة مطلقاً من غير توقيت ، بل ما شاء الإمام ، قال : ولم يجيء بعد ذلك ما ينسخ هذا الحكم ألبتة ، فالصواب جوازه وصحته (٣) . وقد أجاز الشافعية أنفسهم جعل إنهاء الهدنة إلى مشيئة الإمام أو عدل ذي رأي من المسلمين. وقال العيني شارح البخاري : ليس في أمر المهادنة حد عند أهل العلم لا يجوز غيره ، وإنما ذلك على حسب الحاجة ، والاجتهاد في ذلك إلى الإمام وأهل الرأي (٤) .

---

(١) انظر الافصاح : ص ٣٩٢ ، الايضاح والتبيين : ق ٤ من باب الجهاد ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٤ .

(٢) وهو الصلح الذي وقع لحقن الدماء والأنفس ، وليس صلح الفتح ، لان خيبر فتحت عنوة كما رجحنا .

(٣) راجع زاد المعاد : ٢ ص ٧٧ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٢٢٤ .

(٤) العيني شرح البخاري : ١٥ ص ١٠٥

من كل ذلك يظهر أنه يجوز عقد صلح طويل الأمد مع غير المسلمين لأنه يتفق مع ما رجحناه من أن الأصل في العلاقات الخارجية هو السلم لا الحرب، ولأن الآية صريحة بجواز مثل هذا الصلح وهي قوله تعالى: «فإن اعتزلوكم، فلم يقاتلوكم، وألقوا إليكم السلم، فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً» (١). وهي آية محكمة لا دليل على نسخها، ولأن الإبقاء على الصلح الطويل الأمد يقتضيه واجب الوفاء بالعهد، وليس في القرآن الكريم نص صريح على منع هذا الصلح (٢).

* * *

(١) النساء ـ ٩٠

(٢) راجع العلاقات الدولية في الاسلام للاستاذ محمد أبو زهرة: ص ١١١.

المبحث الثاني

آثار الصلح المؤقت أو المهادنة

الصلح المؤقت في الإسلام يشبه ما يسمى في قوانين الحرب الحديثة بالهدنة . والهدنة : عبارة عن اتفاق خاص يعقد بين الدول المتحاربة بقصد ايقاف القتال مؤقتاً ، أو بصورة دائمة دون إنهاء الحرب من الناحية القانونية . وقد نظمت أحكامها اتفاقية لاهاي لعام ١٩٠٧ . فالهدنة تؤدي إلى وقف القتال ابتداء من تاريخ معين وخلال مدة تحدد مسبقاً وقابلة للتمديد أو غير محددة قطعاً . إذن فإن أثر الهدنة أن يتوقف القتال مدة يتفق عليها بين المتحاربين ولكن لا يترتب على ذلك إنهاء حالة الحرب قانوناً ، ولا يجوز لأحد الفريقين المتهادنين أن يقوم بعمل من أعمال القتال ضد الفريق الآخر . وهذا الأثر المذكور للهدنة يسري على جميع القوات المتحاربة أي النظامية ، ويشمل جميع مناطق القتال إذا كانت الهدنة عامة ، فإن كانت الهدنة محلية أو جزئية فإن أثر الهدنة ينحصر إما ببعض القوات المتحاربة دون البعض الآخر ، أو يقتصر على بعض مناطق القتال دون البعض الآخر (١) .

---

(١) قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٤٢٨ ، مبادىء القانون الدولي العام ، طبعة ١٩٦٦ للدكتور حافظ غانم : ص ٦٩٠ .

هـذه هي أهم آثار الهدنة في القانون ، وقـد لاحظنا أنه ليس من آثارها إنهاء حالة الحرب ، وإنما يتحقق ذلك بعقد معاهدة صلح ، وهي صك تعاقدي تنتهي به حالة الحرب القائمة ، ويعود السلم بصورة قانونية . وانتهاء الحرب على هذه الصورة هو المألوف بين الدول .

ويترتب على معاهـدة الصلح المذكورة إنهاء الحرب بين الفريقين المتحاربين إذا لم يكن قد سبق إيقاف القتال في هدنة مبرمة بينهما . وإبرام مقدمات الصلح كاف عادة لايقاف الأعمال الحربية واعتبار كل عمل عدائي غير مشروع بصرف النظر عن جهل الفاعلين بأن القتال قد انتهى .

وتبتدىء حالة السلام من تاريخ تبادل التصديق على معاهدات الصلح ما لم يشترط غير ذلك ، أو من إيداعها في المكان المتفق عليه . وتنتهي بذلك حالة الحياد ، ويلتزم إطلاق سراح الأسرى في أقرب وقت (١) . أي فإن حالة الأسر تعتبر قانوناً منتهية من تلقاء نفسها في حالة انتهـاء الحرب بمعاهدة صلح تبرم بين المتحاربين . وهذا ما قررته اتفاقية جنيف سنة ١٩٢٩ ، ولكن معاهدة الصلح تشمل عادة بنداً خاصاً بإطلاق سراح الأسرى وتنظيم ترحيلهم إلى بلادهم لما في ذلك من مصلحة الدول المتحاربة ومصلحة الأسرى أنفسهم (٢) .

ويلتزم أطراف المعـاهدة بتنفيذ نصوص المعاهدة التي اتفق عليهـا ، كالاتفاق على تعويضات الحرب وأجل دفعها ، كما حصل في معاهدة فرساي مع ألمانيا في ٢٨ حزيران (يونيه) سنة ١٩١٩ ، حيث التزمت بـدفع

(١) قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٤٣٧ ، حافظ غانم : ص ٦٩١ .
(٢) راجع قانون الحرب والحياد ، المرجع السابق : ص ٤٤٠ .

تعويضات عن الخسائر التي نزلت بالحلفاء في مدة معينة من السنوات[١] ، وكالاتفاق على تنظيم إطلاق سراح الأسرى وتفصيلات ترحيلهم ، وكتنظيم العفو عن جرائم الحرب المنسوبة لرعايا دولة العدو[٢] .

ونظام معاهدة الصلح في القانون يمكن أن يقره الإسلام بدليل أننا رجحنا جواز الهدنة بصفة مطلقة ، بدون تحديد بمدة وقلنا في بحث المعاهدات : إنه يجوز عقد معاهدة سلم دائمة بين المسلمين وغيرهم ، ما دام أن مقصد الدعوة الاسلامية يتحقق بطرق سلمية دون معارضة ، لأن الهدف الأسمى في الإسلام هو توافر السلم الحقيقي . ولذلك فيجوز عقد صلح دائم بدليل قوله تعالى : « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً »[٣] والرسول عليه الصلاة والسلام لم يؤقت عقد الصلح مع اليهود لما قدم المدينة . وحينئذ فيترتب على هذا الصلح نفس الآثار التي ذكرناها في القانون كما يتبين في آثار الصلح المؤقت التي سنذكرها قريباً . وهنا يحسن أن نتكلم عن **مبدأ تعويضات الحرب في القانون والشريعة** . فهل الدولة تعتبر مسئولة عن أفعالها غير المشروعة أثناء القتال ، وتلتزم بالتالي بتعويض الأشخاص عما أصابهم وأموالهم من أضرار بسبب الحرب ؟

يؤخذ عادة — كما قدمنا — في معاهدات الصلح بين الدول في عصرنا بفكرة تعويض الأفراد عما لحق أشخاصهم وأملاكهم من خسائر نتيجة الحرب ، وسند المطالبة بالتعويض : هو مسئولية الدولة المخلة عن الاعمال

---

(١) تاريخ العصور الحديثة للاستاذ بسام كرد علي : ص ٢٥٣ .

(٢) انظر أوبنهايم : ٢ ص ٤٧٨ — ٤٨٢ ، بريجز : ص ١٠٠٨ ، ويزلي : ص ٦٦١ ، أبو هيف : ص ٧٢٠ ، حافظ غانم : ص ٦٥٦ .

(٣) النساء — ٩٠

غير المشروعة التي وقعت من أفراد جيشها بشرط توافر الخطأ في الامتناع عن العمل ، أما بالنسبة للأعمال الإيجابية التي تصدر عن الدولة أو بأمرها أو من موظفيها أو من قواتها الرسمية فلا محل لاشتراط الخطأ فيها . ويفهم بطبيعة الحال من الاتفاق على التعويض في معاهدة الصلح أن هذا لا يحدث إلا في حالة ما تكون الدولة التي تطالب بالتعويض هي التي كسبت الحرب ، ذلك أنه لا يتصور أن تقبل هذه الدولة دفع تعويض عن عمل غير مشروع نسب إلى قواتها وهي التي انتصرت(١) .

ومن أمثلة الأعمال غير المشروعة في الحرب في الإسلام قتل من لم تبلغه الدعوة الإسلامية ، أو قتل غير المقاتلة وإتلاف أموالهم ، أو القيام بأعمال التخريب لغير حاجة أو ضرورة حربية ؛ والتخريب عموماً غير مشروع في رأي الأوزاعي والليث وأبي ثور ، لانه إفساد ، والله تعالى يقول : « وإذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ، ويهلك الحرث والنسل ، والله لا يحب الفساد »(٢) .

أما بالنسبة للحكم بالتعويض عن مثل تلك الاعمال في الشريعة الاسلامية : فإننا نتكلم عنه في فرضين على حسب ما جرت عليه عادة الدول .

الفرض الاول : إذا كانت الدولة الإسلامية هي التي كسبت الحرب

---

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنينة : ص ٨٦ – ٨٨ ، ٤٤٢ .

(٢) البقرة – ٢٠٥ انظر تفصيل ذلك في الفروق للقرافي ، طبعة الحلبي : ٤ ص ١٧١ ، المنتقى على الموطأ : ٣ ص ١٦٩ – ١٧٠ ، الاحكام السلطانية للماوردي ، طبعة الحلبي : ص ٥٢ ومابعدها ، المغني : ١٠ ص ٥٠٦ ، ٥١٠ ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢٤٨ .

فقد قرر فقهاؤنا أن الحربيين يطالبون بما استهلكوا من دم أو مال في الحرب وغيرها(١) .

الفرض الثاني : إذا كان العدو هو الذي كسب الحرب ، فإن الذي وجدته عند فقهائنا أنهم قالوا : إن دم الحربي مهدر (مباح) أي وكذلك ماله ، فلا ضمان ، لان الجناية مهدرة ، والمهدر يقتضي عدم الضمان ، وتزول إباحة الدم والمال بالتأمين والمعاهدة(٢) . وقالوا أيضاً : إن عوجل أحد ممن لم تبلغه الدعوة الإسلامية فقتل ، قبل أن يدعى إلى الايمان فلا دية فيه عند المالكية والحنفية والحنابلة(٣) .

وقال الشافعية : الدية على عاقلة القاتل (أي العصبة) لان من لم تبلغه الدعوة ثبت له بذلك نوع عصمة ، فألحق بالمؤمّن من أهل دينه(٤) .

ونحن نرى لزوم تعويض رعايا العدو غير المقاتلين عما أصابهم من أضرار في أشخاصهم وأملاكهم بسبب الحرب تحقيقاً لمبدأ العدالة وقياساً على قول الشافعية السابق ؛ لأن غير المقاتلة يعتبرون في حكم المعاهدين ، ولأن الفقهاء حينما قرروا إباحة دم الحربي وماله كان يدور في أذهانهم أن جميع الحربيين مقاتلون . أما اليوم فقد تغيرت نظم القتال وتخصص للحرب جنود معينون فينبغي أن يقتصر أثر الحرب عليهم ، ولا سيما فان العلة في القتال عند جمهور فقهائنا هي الحرابة والمقاتلة وليس الكفر . ونحن قد حققنا

---

(١) انظر الفروق للقرافي ، طبعة الحلبي : ٤ ص ١٧١ .

(٢) انظر المنتقى على الموطأ : ٣ ص ١٦٨ ، المغني ١٠ ص ٥٠٥ .

(٣) راجع الفروق ، المرجع السابق : ٣ ص٧٤ ، ٤ ص ١٨٦ ، القواعد لابن رجب: ص ٢٨٨ وما بعدها .

(٤) راجع نهاية المحتاج للرملي : ٧ ص ٥٦ .

سابقاً أن الاصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي السلم ، فغير المقاتل يعد إذن معصوماً في حكم المعاهد وقلنا أيضاً : إنه يجوز الصلح على مال يدفعه المسلمون في حالات الضرورة . ثم إنه ما الفائدة من تحريم قتل غير المقاتلة كالنساء والصبيان ونحوهم إذا لم نقل بتعويضهم ، إذا قتلوا لغير ضرورة حربية ؟ !

ويترتب على عقد الصلح المؤقت عند فقهائنا إنهاء الحرب ، وهذا ما عبروا عنه بحكم الصلح أو الموادعة : وهو أن يأمن الموادعون على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وذراريهم ؛ لان الموادعة عقد أمان أيضاً ، ولذا فيجب كف أذانا أو أذى الذميين عنهم حتى يتأتى ناقض للعهد منهم[١] .

ومن أمثلة ذلك أن العداء ضد الروم قد توقف في السنة الاخيرة من حكم معاوية ، بسبب عقد معاهدة الصلح[٢] .

ومن التطبيقات على هذا ما ذكره الحنفية : لو دخل الموادعون بلدة أخرى لا موادعة معهم ، فغزا المسلمون في تلك البلدة ، فهؤلاء آمنون لبقاء الامان . ولو أسر من الموادعين أهل دار أخرى فاستولى عليه المسلمون كان فيئاً لان حكم الموادعة بطل في حق الاسير[٣] .

---

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ٩٢ ، فتاوى الولوالجي : ٢ ق ٢٧٨ ، البدائع : ٧ ص ١٠٩ ، الحطاب : ٣ ص ٣٨٧ ، منح الجليل : ١ ص ٧٦٦ ، شرح الحاوي : ٤ ق ٣٤ ، المهذب: ٢ص ٢٦١ ، تحفة المحتاج : ٨ ص١٠٢ ، الروضة للنووي : ٢ ق ١٤١ب، الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٨٢ ، كشاف القناع : ٣ ص ٩١ ، المحرر ٢ ص ١٨٢ ، الفرع الرضوي : ص ٣٠٨ .

(٢) التاريخ السياسي للدولة العربية للدكتور عبد المنعم ماجد : ٢ ص ٦٠ .

(٣) انظر المبسوط : ١٠ ص ٨٩ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٧ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٩ .

ولو وقع الصلح ثم سرق مسلم منهم شيئاً لا يملكه ، وكذا إذا أغار المسلمون وسبوا قوماً منهم لم يسع المسلمين الشراء من ذلك السبي ويرد المبيع ؛ لأن مال المستأمن لا يملك بالسرقة ، فلا يحل شراؤه من السارق ، ولأن فعله هذا غدر يؤدبه الإمام على ذلك إذا علمه منه ، وفي الشراء منه إغراء له على هذا الغدر وذلك أمر لا يحل(١) .

ومن أتلف من المسلمين أو من أهل الذمة عليهم شيئاً فعليه ضمانه سواء أكان من أنفسهم أو أموالهم ، ويعزرون بقذفهم ، لأن الهدنة تقتضي الكف عن أنفسهم وأموالهم وأعراضهم(١) .

ومن دخل منهم دارنا بغير أمان لا يتعرض له ؛ لأن الموادعة السابقة كافية في إفادة الامان والعصمة(٣) .

وبما أن دماءهم معصومة فيجب على المسلمين إعطاؤهم ما يعوضهم عنهم من الديات وأروش الجراحات فيما لو تعرض لهم أحد بسوء ، قال تعالى : « وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلّمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة »(٤) . فالواجب في قتل المعاهد كحال أفراد الدول المعاصرة اليوم هو كالواجب في قتل المؤمن ، دية إلى أهله تكون عوضاً عن حقهم ، وعتق رقبة مؤمنة كفارة عن حق الله تعالى الذي حرم قتل المعاهد كما حرم قتل المؤمن(٥) .

---

(١) المبسوط : ١٠ ص ٨٨ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٩ .
(٢) راجع المغني : ٨ ص ٤٦٣ ، المهذب : ٢ ص ٢٦١ ، كشاف القناع : ٣ ص٩٠ .
(٣) انظر مخطوط طوالع الانوار للسندي : ٨ ق ٤٠ .
(٤) النساء ــ ٩٢
(٥) تفسير الرازي : ٣ ص ٢٨٨ ومابعدها ، تفسير ابن كثير : ٢ ص ٥٣٦ ، تفسير المنار : ٥ ص ٣٣٤ .

وحالة السلام في الإسلام بالصلح تبدأ بمجرد الانتهاء من العقد والاتفاق على شروط الصلح ، وقد رأينا أن سهيل بن عمرو تمسك برد ابنه أبي جندل إلى قريش . رغم أن معاهدة الحديبية ما زالت لم تنته كتابتها ، فوافق النبي ﷺ على تنفيذ مقتضى الاتفاق ، مع أنه قال لسهيل — فيما رواه أحمد والبخاري — : « إنا لم نقض الكتاب بعد »[١] . وفي هذه الناحية يبدو تفوق الإسلام على القانون الدولي فإن الحرب تقف بمجرد الانتهاء من الاتفاق على الصلح ، وليس بعد إعلان المعاهدة رسمياً وتبادل التصديقات كما يقضي بذلك قانون الحرب .

وأثر الصلح يعم جميع أفراد العدو ، ولذا قال العلماء : وقد أجمع على أن الإمام إذا صالح ملك القرية على ترك الحرب والأذى ، يدخل في ذلك الصلح جميع السكان[٢] .

ويقوم المسلمون بتنفيذ شروط الصلح حرفياً دون إخلال بأي شرط ، ويعتبر ذلك من أحكام الهدنة التي يجب الوفاء بها[٣] .

وفي ختام بحث آثار الصلح يحسن أن نذكر كلمة جامعة مفصلة للماوردي عثرنا عليها في مخطوطه « الحاوي الكبير » قال :

عقد الهدنة موجب لثلاثة أمور : الموادعة في الظاهر ، وترك الخيانة في الباطن ، والمجاملة في الأقوال والأفعال .

---

(١) راجع العيني شرح البخاري : ١٣ ص ٢٩٠ ، ١٤ ص ٤ ، نيل الأوطار : ٨ ص ٣٤ .
(٢) القسطلاني : ٥ ص ٢٢٤ .
(٣) انظر الخرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٥ ، الدسوقي : ٢ ص ١٩٠ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠٤ .

فالاول : هو الكف عن القتال وترك التعرض للنفوس والاموال ، فيجب عليهم للمسلمين ما يجب لهم علينا ، ويجب عليهم أن يكفوا عن أهل ذمتنا ، ولا يجب علينا أن نكف عن أهل ذمتهم إلا أن يدخلوهم في عقد هدنتهم .

وأما الثاني : وهو ترك خيانتهم فهو أن لا يسروا بفعل ما ينقض المدنة لو أظهروه ، مثل : قتل مسلم أو أخذ المال سراً أو الزنا بمسلمة ، وهذا يستوي الفريقان في التزامه .

وأما الثالث : وهو المجاملة في الاقوال والافعال فعليهم أن يكفوا عن القبيح من القول أو الفعل ، ويبذلوا للمسلمين في القول والفعل ؛ ولهم علينا الاول دون الثاني . فإن عدلوا عن الجميل في القول والفعل بأن كانوا يكرمون المسلمين فصاروا يستهينون بهم ، وكانوا يضيفون الرسل ويصلونهم فصاروا يقطعونهم ، وكانوا يعظمون كتاب الإمام فصاروا يطرحونه ، وكانوا يزيدونه في الخطاب فصاروا ينقصونه ، فهذه ريبة لوقوفها بين شيئين ؛ لانها تحتمل أن يريدوا بها نقض المدنة ، ويحتمل أن لا يريدوا بها نقضها ، فيسألهم الإمام عنها وعن سببها ، فإن ذكروا عذراً يجوز مثله ، قبله منهم ، وكانوا على دينهم ، وإن لم يذكروا عذراً أمرهم بالرجوع إلى عادتهم في المجاملة قولاً وفعلاً ، فان عادوا أقام على هدنتهم وإلا نقضها بعد إعلامهم بنقضها فصارت مخالفة للقسمين الأولين من وجهين (١) .

أحدهما : أنه لا يعدل عن أحكام المدنة إلا بعد مسألتهم ولا نحكم

---

(١) لم أجد الوجه الثاني مصرحاً به في مخطوط الحاوي المذكور الذي يعتبر كتاباً جليل الشأن، حبذا لو طبع

بنقضها إلا بعد إعلامهم . وأما سب رسول الله ﷺ فينتقض به عقد الهدنة وعقد الذمة ، وكذلك سب القرآن ، فإن كان جهراً فهو من القسم الأول أي فيكون نقضاً لمجرده ، ويجوز اغتيالهم وبياتهم من غير إنذار ، وإن كان ذلك سراً فمن القسم الثاني ، أي فلا ينتقض عهدهم بمجرد خيانتهم ، ونكون على الهدنة ما لم يحكم الإمام بنقضها ، ولا تشن عليهم الغارة والبيات في الابتداء ويفعل ذلك في الانتهاء »[1] اهـ .

هذا حاصل كلام الماوردي ذكرناه على طوله ، وهو كلام رائع يمثل مدى تعمق الفقهاء المسلمين في بحث القضايا العامة ، ويدل على مثالية السياسة الإسلامية وعدالة المسلمين المطلقة من أنفسهم ومن عدوهم .

(١) راجع شرح الحاوي : ٤ ق ٣٥ ـ ٣٦ .

النوع الثاني – الصلح الدائم

(عقد الذمة)

تمهيد في أهمية الصلح الدائم ومبررات أخذ الجزية وطريق إسقاطها ومقدارهـــا :

قلنا في بحث المعاهدات : إنه يجوز عقد معاهدة صلح دائم مع غير المسلمين ، على أساس آخر غير عقد الذمة بشكل يتوفر فيه عنصر الولاء والمودة . وهنا نقول : إن من طرق انتهاء الحرب في الاسلام عقد معاهدة سلم دائمة مع غير المسلمين على أساس عقـد الذمة ، وذلك لأن الله تعالى جعل غاية القتال الوصول إلى قبول المعاهدة مع المسلمين التي كانت في الماضي هي عقد الذمة (١) . فقال سبحانه : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون »(٢). والمراد من إعطاء الجزية بالإجماع هو القبول والالتزام .

وما الجزية إلا ضريبة على الأشخاص القاطنين في أقاليم الاسلام ، كما يتحمل بقية المواطنين أعباء مالية كثيرة كالزكاة والكفارات وغيرها ، وتؤخذ الجزية نظير حمايتهم والمحافظة عليهم وبدل عدم قيامهم بواجب الدفاع الوطني

---

(١) وليست الجزية : هي غاية القتال الأساسية وإنما هي علامة لولاء غير المسلمين ، وكفهم عن القتال ومصادرة الدعوة ، واشتراك في مصالح الدولة نظير حماية أنفسهم وأموالهم (راجـع الاسلام والعلاقات الدولية لأستاذنا الشيخ محمود شلتوت : هامش ص ٣٥) .

(٢) التوبة ـ ٢٩ .

عن كيان الدولة وحماية المواطنين (١) ، قال الخطيب الشربيني الشافعي : ولا يجب الجهاد على الكافر ولو ذمياً لأنه يبذل الجزية لنذب عنه لا ليذب عنا » (٢) . وبهذا يظهر أن الجزية ليست لوناً من ألوان العقاب على الكفر أو عدم الايمان بالاسلام كما يزعم المستشرقون (٣) كما إنها ليست مفروضة لإذلال غير المسلمين وإنما هي مظهر للطاعة ، ومظهر للعدالة الاجتماعية بين المواطنين .

وهناك أدلة واقعية على أن الجزية بديل الحماية (٤) مثل ما كان يفعل قادة المسلمين من ردهم الجزية على أصحابها ، إذا تعذر عليهم القيام بواجبهم نحو الذميين كما حصل مثلاً من أبي عبيدة بن الجراح ، حينما حشد الروم جموعهم على حدود البلاد الاسلامية الشمالية ، فكتب أبو عبيدة إلى كل وال ممن خلفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي منهم من الجزية والخراج ، وكتب اليهم أن يقولوا لهم : « إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع ، وإنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم ، وإنا لا نقدر على ذلك ، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط ، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم » . فلما قالوا ذلك لهم ، وردوا عليهم الأموال التي جبوها منهم ، قالوا : « ردكم الله علينا ونصركم عليهم

(١) انظر الدعوة إلى الاسلام ، أرنولد : ص ٧٩ ، الرسالة الخالدة : ص ١٢ ، ٢٠٤ ، الحضارة الاسلامية ، آدم متز : ١ ص ٦٠ ، المبسوط : ١٠ ص ٧٨ ، المنتزع المختار : ١ صـ ٥٨٠ .

(٢) بجيرمي الخطيب : ٤ صـ ٢٢٧ ، وانظر شرح مجمع البحرين : ٢ ق ١٨ من باب السير ، السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٤ ب .

(٣) انظر الحرب والسلام للاستاذ مجيد خدوري : ص ١٩٦ .

(٤) انظر المدخل للفقه الاسلامي لاستاذنا محمد سلام مدكور : هامش صـ ٥٠ .

(أي على الروم) . فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئاً وأخذوا كل شيء بقي لنا حتى لا يدعوا لنا شيئاً »(١) . وهذا يدل على الرضا المطلق بحكم العرب .

ولهذا نظير في الحروب الصليبية . فقد رد صلاح الدين الأيوبي (٢) الجزية إلى نصارى الشام حين اضطر إلى الانسحاب منها . فلم تكن الجزية حقاً تعطيه القوة للغالب على المغلوب ، وإنما كانت منفعة جزاء منفعة ، وأجراً جزاء عمل ، بل إن مغارم الجزية أكثر من مغانمها . ولهذا تكرر نفس الفرح الذي ظهر في أهالي حمص عند نصارى الشرق بزوال حكم الصليبيين . قال أرنولد في كتابه الدعوة إلى الإسلام : « لقد سكنوا إلى الحكم الإسلامي وادعين مستبشرين ، كما استمر الحكام المسلمون على عادتهم القديمة من التسامح وسعة الصدر لأهل الملل الأخرى » (٣) .

والجزية ليست من مبتدعات الإسلام ، وإنما كانت مقررة عند مختلف الامم التي سبقته كبني إسرائيل واليونان والرومان والبيزنطيين والفرس ، وكان أول من سن الجزية من الفرس كسرى أنو شروان (٥٣١ — ٥٧٩ م) وهو الذي رتب أصولها وجعلها طبقات (٤) . إذن فالحالة العامة

---

(١) الخراج : ص ١٣٩ ، المهذب : ٢ ص ٢٥٥ ، فتوح البلدان : ص ١٤٣ ، الجزية والاسلام ، دانيل دينيت : ص ١٠٢ .

(٢) هو يوسف بن أيوب بن شادي ، أبو المظفر ، صلاح الدين الأيوبي الملقب بالملك الناصر ، من أشهر ملوك الاسلام ، صد الاعتداءات الفرنجية في الديار الشامية ، وكان أعظم انتصار له على الفرنج في فلسطين والساحل الشامي « يوم حطين » توفي سنة ٥٨٩ هـ / ١١٩٣ م .

(٣) انظر الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ١٠٧ ، ٢١٨ .

(٤) تفسير المنار : ١٠ ص ١٩٢ ، تاريخ الاسلام السياسي ، حسن ابراهيم : ١ ص ٦٠٥ ، الحرب والسلم ، مجيد خدوري : ص ١٨٩ ، الجزية والاسلام ، دانيل دينيت : ص ١٥ ، ١٧ ، ٩٩ ، ١١٩ ، ١٢٩ .

بين الأمم كانت تألف نظام الجزية ، والإسلام أقر ذلك فقط (١) .

وقد شرعت الجزية في الاسلام في السنة الثامنة ، وقيل التاسعة من الهجرة . وأول من أعطى الجزية من أهل الكتاب أهل نجران كما روى أبو عبيد ، ثم أعطاها أهل أيلة (٢) وأذرح وأهل أذرعات في غزوة تبوك (٣) .

إسقاط الجزية ـ وتسقط الجزية عن الذمي متى أسلم ، وذلك باتفاق العلماء بالنسبة للمستقبل ، لقوله ﷺ ـ فيما رواه أحمد وأبو داود والبيهقي ـ : « ليس على مسلم جزية » ، وفي رواية الطبراني « من أسلم فلا جزية عليه »(٤). وقد خالف الأمويون هذا الحكم فكانوا يأخذون الجزية ممن أسلم من أهل الذمة ، حتى ولي الخلافة عمر بن عبد العزيز فكتب إلى عامله بالعراق ومصر : « أما بعد ، فإن الله بعث محمداً ﷺ داعياً ولم يبعثه جابياً ،

---

(١) فهل هذا الحكم قابل للتطور اليوم ، كما تساءل أستاذنا محمد سلام مدكور ؟. الواقع أنه يجب أن يفرق بين معاهدة الذمة كوضع داخلي ، وكون المعاهدة وسيلة لتنظيم العلاقات الخارجية مع الامم الأخرى ، في الحالة الاولى لا انتقاد على نظام الذمة مادام أن الجزية ما هي إلا ضريبة من الضرائب المفروضة على المواطنين يقابلها التزامات أخرى كثيرة على المسلمين . أما في الحالة الثانية فليس نظام الجزية من النظام العام في تأصيل المعاهدات كما حققنا في الباب التمهيدي ، وإنما يجوز عقد معاهدات على أساس آخر بحسب مايرى ولاة الامور كما قلنا في مبدأ الكلام عن الذمة ، وقد أجاز الفقهاء عقد هدنة لمدة مطلقة دون أن تكون على أساس دفع مال من العدو لنا ، بل ويجوز أن تكون بدفع مال من المسلمين عند الحاجة كما عرفنا في الصلح المؤقت (وراجع الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٧ ، الخرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٥) .

(٢) أيلة : مدينة على ساحل البحر الأحمر تعرف اليوم بالعقبة .

(٣) راجع نيل الاوطار : ٨ ص ٥٨ ، ٦٠ ، الخرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٦٦ ، الحطاب (مواهب الجليل) : ٣ ص ٣٨٠ ، زاد المعاد : ٢ ص ٧٩ ، فتوح البلدان : ص ٧٥ الاموال : ١٨٨ .

(٤) سنن أبي داود : ٣ ص ٢٣١ ، مجمع الزوائد : ٦ ص ١٣ ، منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣٠٨ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٦١ .

فإذا أتاك كتابي هذا فارفع الجزية عمن أسلم من أهل الذمة »[١] .

أما بالنسبة الماضي قبل أن يسلم الذمي : فتسقط الجزية عند جمهور الفقهاء والظاهرية والشيعة الامامية والزيدية [٢] ، سواء أسلم قبل انقضاء الحول أو بعد انقضائه لقوله تعالى : « قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف » [٣] . يعني ما قد مضى قبل الاسلام من دم أو مال أو شيء ، ولقوله ﷺ : « لا ينبغي للمسلم أن يؤدي الخراج » يعني الجزية . وقال عمر رضي الله عنه في ذمي أسلم فطولب بالجزية « إن في الاسلام معاذاً » [٤] ، وكتب ألا تؤخذ منه الجزية .

فتدل هذه الآثار على أن الإسلام يسقط الجزية ، والمسلم لا يؤدي الجزية ، ولا تكون ديناً عليه [٥] .

---

(١) انظر تفسير الجصاص : ٣ ص ١٠٢ ، سراج الظلمة في شرح حقوق أهل الذمة : ق ٣٨ .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ٣٣٣ ، المبسوط : ١٠ ص ٨٠ وما بعدها ، فتح القدير : ٤ ص ٣٧٤ ، درر الحكام : ١ ص ٢٩٨ ، المقدمات الممهدات : ١ ص ٢٨٥ ، منح الجليل : ١ ص ٧٥٩ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٩٢ ، المغني : ٨ ص ٥١١ ، المحرر : ٢ ص ١٨٤ ، أحكام أهل الذمة : ص ٥٧ ، المحلى ٧ ص ٣٤٥ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٢ ، المختصر النافع في فقه الإمامية : ص ١١١ .

(٣) الأنفال ـ ٣٩

(٤) شرح الموطأ للسيوطي : ١ ص ٢٦٥ ، المنتقى : ٣ ص ٢٢٣ ، الأموال : ص ٤٨ .

(٥) وكذلك يسقط الخراج عن الذمي ، إذا أسلم عند المالكية (المدونة : ١٠ ص ١٠٤ لباب اللباب : ص ٧٢ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦) ، بخلاف بقية الفقهاء (شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٤ ، المبسوط : ١٠ ص ٨٣ ، حاشية الخادمي على الدرر : ص ١٥٥ ، التلويح على التوضيح : ٢ ص ٦٩) ، وذلك لأن الخراج مؤنة الأرض والاسلام لا يمنع المؤنة ، وقد أسلم بعض الذميين وظلوا يدفعون الخراج (انظر شرح قاضيخان على الزيادات : ق ١٠٥ . وقارن هذا بآراء فلهاوزن وكارل بيكر وكايتاني عند مجيد خدوري : ص ١٨٨ ، يقول فلهاوزن وكايتاني : إن الدخول في الاسلام كان يعفي المرء من كل أعبائه الضريبية . وهذا خطأ فان =

وقال الشافعي وأبو يوسف وأبو ثور : إذا أسلم الذمي بعد الحول لم تسقط الجزية ؛ لأنها دين يستحقه صاحبه كالخراج وسائر الديون ، فإن أسلم في أثناء الحول فللشافعي قولان : أرجحهما أنه يجب قسط ما مضى من السنة ؛ لأن الجزية وجبت بدلاً عن العصمة التي ثبتت الذمي بعقد الذمة ، أو بدلاً عن السكنى في دار الإسلام وقد وصل إليه المعوض فيجب العوض كالأجرة (١) .

ونحن نرى أن الجزية دون الخراج تسقط مطلقاً بالإسلام ، بدليل صنيع الصحابة كعمر وعلي ، وعمر بن عبد العزيز . روى البيهقي عن مسروق(٢) قال : إن رجلاً من الشعوب (العجم) أسلم ، فكانت تؤخذ منه الجزية فأتى عمر رضي الله عنه فأخبره ، فكتب أن لا يؤخذ منه الجزية(٣) . وعن الزبير بن عدي(٤) قال : أسلم دهقان من أهل السواد

= اعتناق الاسلام كان يعفي المرء من ضريبة رأسه فحسب،دون ضريبة الأرض ،والدليل على ذلك انه لما كانت نسبة اعتناق الاسلام مرتفعة فلا بد أن نتوقع حدوث مشكلة مالية خطيرة ، فلو كان اعتناق الاسلام يعفي الفرد من كل الالتزامات المالية ، فلابد وأن تصبح أعباء الذين بقوا على دينهم غير محتملة ، مادامت إتاواتهم لم تنقص بنفس النسبة . ولكن من الغريب أننا لانجد من الشواهد إلا ماندر على أن العبء كان غير محتمل ، كما أنه ليست هناك شواهد على الاطلاق تشير إلى أن العرب كانوا عادة ينقصون الاتاوة المتفق عليها . والحقيقة أن من أسلم كان يكون حسن الحظ لو أنه أعفي من ضريبة رأسه فقط) . (راجع الجزية والاسلام ، دانيل دينيت : ص ٦٦ ، ٧٤ ـ ٧٦ ، ٩٠ ، ١٣٨ ، ١٨٦ ، ١٩٥) .

(١) راجع الأم : ٤ ص ١٢٣ ، الروضة : ٢ ق ١٣٣ ، فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤ ب ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٩ ، الخراج لأبي يوسف : ص ١٢٢ ، اختلاف الفقهاء : ص ٢١٢ .

(٢) هو مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني الوادعي ، تابعي ثقة من أهل اليمن . كان أعلم بالفتيا من شريح ، وشريح أبصر منه بالقضاء. توفي سنة ٦٣ هـ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ١٩٩ .

(٤) هو الزبير بن عدي اليامي من همدان .

في عهد عليّ عليه السلام ، فقال له علي : إن أقمت في أرضك رفعت الجزية عن رأسك وأخذنا من أرضك ، وإن تحولت عنها فنحن أحق بها[١] . وقد طلب عمر بن عبد العزيز من ولاته رفع الجزية عن كل من أسلم بخلاف ما فعله بعض الولاة من الأمويين[٢] كالحجاج والأشرس[٣]. وقال كلمته المشهورة : « إن الله بعث محمداً ﷺ بالحق هادياً ولم يبعثه جابياً » [٤] .

وتسقط الجزية بالموت عند الحنفية والمالكية والزيدية[٥] ؛ لأن الجزية في رأيهم عقوبة فتسقط بالموت كالحدود ، وعند الشافعية والحنابلة[٦] : لا تسقط وتؤخذ من التركة لأنها دين وجب في الحياة فلم يسقط بالموت كديون الآدميين .

---

(١) الخراج ليحيى بن آدم : ص ٦١ .

(٢) راجع الكامل لابن الاثير ،طبع ليدن : ٥ ص ٣٧،الجزية والاسلام،دانيل دينيت: ص ١٧ ، ١٣٤ .

(٣) الحجاج : هو ابن يوسف بن الحكم الثقفي ، أبو محمد ، داهية ، قائد ، سفاك ، خطيب ، ولد ونشأ بالطائف ، قمع ثورة العراق لعبد الملك بن مروان ، وتخلص من ابن الزبير، توفي سنة (٩٥ هـ) .

والأشرس : هو أشرس بن عبد الله السلمي :أمير من الفضلاء كانوا يسمونه «الكامل» لفضله ، ولاه هشام بن عبد الملك إمارة خراسان سنة ١٠٩ هـ توفي بعد سنة (١١٢ هـ) .

(٤) وانظر اعتدال المسلمين في وضع الخراج على بلاد مصر وسواد العراق في كتابي الخراج لأبي يوسف : ص ٣٨ ، والأموال لأبي عبيد : ص ٤٠ .

(٥) راجع العناية شرح الوقاية : ١ ق ١٨ ب ، الفتاوى الخيرية : ١ ص ١٠١ ، البحر الرائق : ٥ ص ١١٢ ، الشرح الكبير للدردير : ٢ ص ١٨٦ ، شرح المجموع : ١ ص ٢٧٩ ، حاشية البناني : ٣ ص ١٤٣ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٢ ، المنتزع المختار : ١ ص ٥٧٩ .

(٦) الأم : ٤ ص ١٠٢ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠٠ ، فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤ ب الشرح الكبير للمقدسي : ١٠ ص ٦٠٥ ، أحكام أهل الذمة لابن القيم : ص ٦٠ .

وإذا مرت على الذمي سنون ولم يؤد الجزية، تداخلت الجزيات المتجمدة عند أبي حنيفة والزيدية(١) ، ولم تجب إلا جزية واحدة ؛ لأن الجزية عقوبة فتتداخل مع بعضها كالحدود . وعند الصاحبين والمالكية والشافعية والحنابلة(٢) : لا تتداخل وتجب الجزيات كلها ، لأنها عوض فتعتبر بمنزلة سائر الحقوق المالية كالدية والزكاة وغيرهما .

وفي رأينا أن الجزية لا تسقط بالموت ولا بالفوت لأنها بديل عن منافع كثيرة كما عرفنا ، وليست عقوبة كما يقول أبو حنيفة رضي الله عنه، وإذا أخذ لي الأمر برأي الجمهور في أن الجزية تسقط بالموت فلا بأس أيضاً تمشياً مع مبدأ سماحة الاسلام .

وإذا رضي أهل الذمة الاشتراك في الدفاع الوطني والانخراط في صفوف الجهاد فتسقط عنهم الجزية(٣) ، بدليل ما أثر عن الصحابة كما جاء في كتاب سويد بن مقرن(٤) ، أحد قواد عمر بن الخطاب لأهل دهستان وسائر أهل جرجان : « إن لكم الذمة ، وعلينا المنعة على أن عليكم الجزاء في كل سنة على قدر طاقتكم ، على كل حالم ، ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضاً عن جزائه ، ولهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وشرائعهم ولا يغير شيء من ذلك »(٥) . وفي معاهدة سراقة بن عمرو(٦)

(١) حاشية أبي السعود : ٣ ص ٤٥٢ ، مجمع الأنهر : ١ ص ٥١٧ ، المنتزع المختار : ١ ص ٥٧٩ .

(٢) العناية شرح الوقاية : ١ ق ١٨ ب ، لباب اللباب : ص ٧٢ ، فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤ ب ، أحكام أهل الذمة : ص ٦١ ، المحرر : ٢ ص ١٨٤ .

(٣) راجع شرح النيل : ١٠ ص ٤٠٨ ، المحلى لابن حزم : ٧ ص ٣٣٤ ، وهامش ص ١٥٠ في المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ سلام مدكور .

(٤) هو سويد بن مقرن بن عائذ المزني ، يكنى أبا عائذ أحد الإخوة . يقال : إنه نزل الكوفة ، روى عنه ابنه معاوية ومولاه أبو شعبة وهلال بن يساف وغيرهم .

(٥) انظر تفسير المنار : ٧ ص ٢٩٧ .

(٦) هو سراقة بن عمرو بن لبنة ، ذو النور : صحابي ، كان أحد الأمراء في الفتوح ، وهو الذي صالح سكان أرمينية ، ومات فيها نحو سنة ٣٠ هـ .

مع أرمينيا سنة ٢٢ هـ اشترط على أهلها الاشتراك في الجهاد نظير اعفائهم من الجزية كما ورد في النص : « فدخل معهم أن ينفروا لكل غارة وينفذوا لكل أمر ناب أو لم ينب .. رآه الوالي صلاحاً على أن توضع الجزاء عمن أجاب إلى ذلك[1] ». وقد توجه إلى أنطاكية حبيب بن مسلمة[2] الفهري الذي ولاه أبو عبيدة أمرها ، فلم يقاتله أهلها ، ولكنهم بدروا بطلب الأمان والصلح ، فصالحوه على أن يكونوا أعواناً للمسلمين وعيوناً ومسالح في جبل اللكام ، وأن لا يؤخذوا بالجزية[3] . وجاء في صلح آخر مع الجراجمة ذكر ما يلي : « ولا يؤخذ منهم ولا من أولادهم ونسائهم جزية وعلى أن يغزوا مع المسلمين »[4] أي يحاربوا الحرب المشروعة ، وهو راي الهادوية والحنفية[5] .

وبهذا يظهر أن الذميين القاطنين اليوم في بلاد الإسلام والذين يلتزمون بالخدمة العسكرية ، ويشتركون في الحرب ضد الأعداء ، أو يكونون عرضة لذلك ، لا تجب عليهم الجزية .

وتسقط الجزية أيضاً بالعمى والزمانة المرضية والعجز الدائم والشيخوخة والفقر عند الحنفية والمالكية في قول[6] . ولا تسقط بذلك عند الشافعية والحنابلة في أرجح الآراء في مذهبهم[7] .

(١) تاريخ الطبري : ٣ ص ٢٣٦ .

(٢) هو حبيب بن مسلمة بن مالك الفهري القرشي ، قائد من كبار الفاتحين ، يقرنه بعضهم بخالد بن الوليد وأبي عبيدة بن الجراح وكان يقال له : « حبيب الروم » توفي بأرمينية سنة ٤٢ هـ.

(٣) فتوح البلدان : ص ١٦٦ .

(٤) المرجع السابق : ص ١٦٨ . (٥) سبل السلام : ٤/٤٩ ـ ٥٠ .

(٦) المبسوط : ١٠ ص ٧٩ وما بعدها ، الفتاوى الأنقروية : ١ ص ٢٣ ، حاشية الطحطاوي : ٢ ص ٤٧٠ ، حاشية أبي السعود : ٣ ص ٤٥٢ ، منح الجليل : ١ ص ٧٥٩ المقدمات الممهدات : ١ ص ٢٨١ .

(٧) تحفة المحتاج : ٨ ص ٨١ ، الحاوي الصغير : ق ٣ ب من باب الجهاد ، المحرر : ٢ ص ١٨٤ .

ونحن نرجح سقوط الجزية بهذه الأعذار بدليل ما روي عن سيدنا عمر رضي الله عنه : أنه مر بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب المساجد بسبب الجزية والحاجة والسن ، فقال : ما أنصفناك كنا أخذنا منك الجزية في شبيبتك ثم ضيعناك في كبرك ، ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه ، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه[١] . وجاء في كتاب خالد بن الوليد لأهل الحيرة : وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل ، أو أصابته آفة من الآفات ، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه ، طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام[٢] . في هذه الآثار ما يدل على أن الذمي اعتبر على قدم المساواة مع المسلم في حق الضمان الاجتماعي .

ولذلك اتفق الفقهاء على أن الجزية لا تضرب على نساء أهل الكتاب أو الخناثي ولا على صبيانهم حتى يبلغوا ، ولا على عبيدهم أو المجانين . وقال الجمهور : ولا على الاجراء وأصحاب الصوامع من الرهبان[٣] . وخالف في ذلك أبو ثور والشافعية على المذهب عندهم[٤] ؛ لأن الجزية كأجرة الدار في اعتبارهم ، فيستوي فيها أرباب الأعذار وغيرهم ، لعموم آية الجزية ،

---

(١) منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣٠٩ ، الخراج لأبي يوسف : ص ١٢٦

(٢) الخراج : ص ١٤٤ ، السياسة الشرعية للمرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٩٧ ، المدخل لفقه الاسلامي : ص ٥٠ .

(٣) راجع تبيين الحقائق : ٣ ص ٢٧٨ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٧٢ وما بعدها ، القوانين الفقهية : ص ١٥٥ ، المغني : ٨ ص ٥٠٧ ، أحكام أهل الذمة : ص ٤٢ ، ٤٨ — ٥٥ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ١١٠ .

(٤) الأم : ٤ ص ٩٨ ، ١٠٢ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٦ ، بجيرمي الخطيب : ٤ ص ٢٥٠ ، اختلاف الفقهاء : ص ٢٠٨ .

وعموم قوله ﷺ إلى معاذ[1] ، حينما بعثه إلى اليمن — فيما رواه الشافعي في مسنده —[2] : خذ من كل حالم ديناراً أو عِدْله معافر[3] .

والواقع أن عدالة التشريع الاسلامي ومحافظته على المروءة ومقتضيات الرحمة تأبى قبول الجزية من هؤلاء ، لأن الله تعالى يقول : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها »[4] ، ولأن دماءهم محقونة بدون جزية لأنهم في معنى النساء ، ولو كانت الجزية بدلاً عن سكنى الدار كما يقول الشافعية لوجبت على النساء والصبيان ونحوهم ، فان الجزية مراعى فيها المقدرة المالية ، بدليل أن عمر بن الخطاب حينما أجلى نصارى نجران اليمن إلى نجران العراق ، وضع عنهم الجزية أربعة وعشرين شهراً حتى يتم استقرارهم ويبدأ انتاجهم ، وكتب لهم عهداً جاء فيه : « فمن حضرهم من رجل مسلم فلينصرهم على من ظلمهم ، فانهم أقوام لهم الذمة وجزيتهم عنهم متروكة أربعة وعشرين شهراً بعد أن يقدموا ، ولا يكلفوا إلا من صنعهم البر ، غير مظلومين ولا معتدى عليهم »[5] . وقد دلت أوراق البردي في مصر على ما تؤكده المصادر التاريخية من أن النساء والأطفال والقسس والرهبان والشمامسة لم يكونوا يؤدون ضريبة الرأس[6] .

---

(١) هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الانصاري الخزرجي ، صحابي جليل ، كان أعلم بالحلال والحرام ، وهو أحد الستة الذين جمعوا القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، توفي سنة (١٨ هـ) .

(٢) سبل السلام : ٢ ص ٦٦ .

(٣) المعافر : هو اسم رجل يقال له معافر أبو قبيلة من اليمن ثم سميت القبيلة به ، ثم سميت الثياب باسم من ينسجها من هؤلاء ، والمراد هنا أو ما يعادل الدينار من الثياب المعافرية .

(٤) البقرة : ٢٨٦ .

(٥) انظر فتوح البلدان : ص ٧٢ ، الخراج : ص ٧٣ .

(٦) راجع الجزية والاسلام ، دانيل دينيت : ص ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٧٥ .

كل هذه المسقطات للجزية تدل على إن الإسلام لا يقصد من نظام الذمة الحصول على الموارد المالية . وقد حدد السرخسي الهدف من الجزية ، فقال : المقصود من الجزية ليس هو المال ؛ بل الدعاء إلى الدين بأحسن الوجوه ، لأنه بعقد الذمة يترك القتال أصلاً ، ولا يقاتَل من لا يقاتل ، ثم يسكن بين المسلمين فيرى محاسن الدين ويعظه واعظ فربما يسلم (١) .

ثم إن مقـدار الجزية ضئيل بالنسبة لما يلتزم به المسلمون من أنواع الزكاة المفروضة والصدقات المندوبة ، والمشاركة في إعداد وسائل الجهاد والخدمـة العسكرية ، وما الجزية إلا كاحدى ضرائب الدخل المفروضة على إيرادات القيم المنقولة كالضريبة على الأرباح التجـارية والصناعية أو الضريبة على كسب العمل . وفي المجال الدولي مجرد الالتزام بدفع جزية لا ينقص من سيادة الدولة التي تدفع الجزية (٢) .

ومما يدل على عدالة الإسلام أنه ترك أمر تقدير الجزية إلى اجتهـاد ولي الأمر بحسب ما يرى من حالات اليسار والفقر في مختلف البيئات والأزمان ، وهذا ما نوجهه لاختلاف المقادير التي رويت في السنة وفعل الصحابة ، وهو رأي سفيان الثوري وأبي عبيد والشيعة الإماميـة (٣) ، ونقل الماوردي : أنه رأي مالك (٤) ، وهو رواية أيضاً عن أحمد (٥). ونظراً لاختلاف المروي عن الرسول ﷺ ذهب أئمة المذاهب إلى تقدير

---

(١) المبسوط : ١٠ ص ٧٧ .
(٢) راجع القانون الدولي العام للدكتور سامي جنينة : ص ١٣٢ .
(٣) الأموال : ص ٤١ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٨ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٥ حلية العلماء : ص ٤٥٤ ، الخراج ليحيى بن آدم : ص ٧٠ وما بعدها .
(٤) الأحكام السلطانية : ص ١٣٩ .
(٥) المغني : ٨ ص ٥٠٢ .

الجزية وأقلها دينار أو اثنا عشر درهماً (١) . (والدينار يعادل ٦٥ قرشاً مصرياً) . وهذا ما نقلته التواريخ الثابتة (٢) ، ولا يلتزم الذميون بشيء غير الجزية إلا برضاهم . سئل ابن بكير (٣) والاوزاعي عما ينال من أهل الذمة ؟ قال : لا ينال منهم شيء إلا بطيب أنفسهم ، قيل له : فالضيافة التي كانت عليهم ؟ فقال : إنه كان يخفف عنهم لها (٤) .

فأين مقدار الجزية الضئيل من اشتراط الدول الحديثة دفع غرامات حربية وتعويضات باهظة على الطرف المغلوب عند عقد الصلح بشكل لامبرر له ، فمثلاً فرضت معاهدة فرنكفورت على فرنسا غرامة مقدارها خمسة

---

(١) راجع المبسوط: ١٠ ص ٧٨ ، المواق : ٣ ص ٣٨١ ، الأم : ٤ ص ١٠١ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٦٠١ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢١ ، ٥ ص ٤٥٨ ، المنتزع المختار: ١ ص ٥٧٦ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٥ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ١١٠ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤٠٥ .

(٢) الجزية والاسلام : ص ١٦٥ .

(٣) هو يحيى بن عبد الله بن بكير القرشي المخزومي بالولاء ، راوية للاخبار والتاريخ ، من حفاظ الحديث ، توفي سنة ٢٣١ هـ .

(٤) الأموال : ص ١٤٨ . وبهذا يرد على تساؤل الاستاذ مجيد خدوري في أنه هل فرضت على الذميين من قبل عمر بن الخطاب غير الجزية والخراج ؟ (راجع الحرب والسلم في الاسلام الاستاذ خدوري : ص ١٨٧ ، والجزية والإسلام ، دانيل دينيت : ص ٣٤) . والواقع أنه لامحل لهذا التساؤل إذ أن الجزية شرعت بالقرآن ، والخراج وضعه عمر وتواترت الأخبار على ذلك ، ولو كان هناك ضريبة أخرى لنقل الينا أمرها ، لأن الفقهاء اهتموا اهتماماً بالغاً بشأن الأراضي المفتوحة والتكاليف المفروضة عليها ، ثم إن الإسلام لايهدف من وراء المعاهدات تحقيق مطمع اقتصادي إلا بمقدار ماتحتاجه المرافق العامة التي يصرف عليها من خزينة بيت مال المسلمين .

مليارات من الفرنكات الذهبية (١) ؛ وأين مبدأ الرضائية في عقد الصلح بنوعيه المتميز في الإسلام مما عرفه العالم بعد الحرب العالمية الثانية من معاهدات الصلح الذي أطلق عليه تسمية « الاستسلام بلا قيد ولا شرط » . ومن شأنه أن تقوم الدولة المغلوبة بشكل وحيد الطرف بالإذعان دون قيد ولا شرط لبنود الصلح التي تفرضها الدولة المنتصرة (٢) .

(١) راجع أوبنهايم : ٢ ص ٤٧٥ ، ويزلي : ص ٦٥١ ، ٦٦٤ ؛ القانون الدولي العام جنينة : ص ١٤٦ ، ٤٢٣ ، الحقوق الدولية ، فؤاد شباط : ص ٥٩٣ .

(٢) راجع بريجز : ص ٩٧٧ ، ويزلي : ص ٦٦١ ، فؤاد شباط : ص ٥٩٤ .

وبهذه المناسبة يحسن أن نحقق هل كانت الجزية والخراج ضرائب محدودة أم هي إتاوات تجمع كيفما اتفق ، فهي مبالغ إجمالية تفرض على اجزاء الإمبراطورية وليست على الفرد بعينه، دون أن يهم العرب طريقة جمعها ، وإنما همهم فقط الحصول على الاتاوات أي الضرائب الجماعية ، كما يدعي فلهاوزن وأتباعه مثل كايتاني وبكر ؟

ومصدر هذا الادعاء عبارة في « فتوح مصر » لابن عبد الحكم ولها مثيل في تاريخ الطبري وهي : « الجزية جزيتان ، جزية على رؤوس الرجال ، وجزية جملة تكون على أهل القرية يؤخذ بها أهل القرية » . وقد رد على هذا الادعاء الاستاذ الدكتور دانيل دينيت في كتابه « الجزية والاسلام » . وملخص هذا الرد هو أنهم فسروا هذه العبارة بعكس المعنى المقصود تماماً ، كما يتضح من بقية العبارة ، فان المراد بجزية رؤوس الرجال هي الجزية المفروضة على الأرض التي تعود إلى المسلمين عند الموت دون ورثة ، وهي أرض الخراج المملوكة للدولة بحق الفتح ، وأما جزية الجملة : فهي التي كانت مفروضة على أرض العهد ، والصلح أو العهد هو الذي يحدد المبلغ الذي يؤدى بصرف النظر من كيفية جمع هذا المبلغ من أهالي القرية ، وهذا لاينطبق إلا على خراسان وحدها . أما في غير ذلك فقد عرف العرب بدقة وضع الضرائب على الارض والأفراد، بدليل أنهم كانوا لايفرضون الخراج إلا بعد مساحة الأرض والتمييز بين الاراضي الخصبة والقاحلة ، وحصر السكان وتحديد طاقتهم أو إعفاء من لاتلزمه الجزية ، وتوضع لكل بلدة قائمة مفصلة بالضرائب المستحقة على أساس المركزية الشديدة في الادارة الضريبية مما يثبت خلاف مايزعم فلهاوزن أن العرب لم يهتموا بطريقة جمع الضرائب وإذا كانت الاتاوة ثابتة المقدار=

ومن الجدير بالذكر أن نلفت النظرَ إلى أن الجزية تؤخذ برفق وتلطف دون أن يشوبها أي وصمة من الذل والإهانة . وما تذكره بعض الكتب الفقهية من مشروعية أخذها بهيئة تشعر بالاهانة فهو غير صحيح ولا ثابت شرعاً . قال الشافعي : « وإذا أخذ منهم الجزية أخذها بإجمال ، ولم يضرب منهم أحداً ، ولم ينله بقول قبيح . والصغار : أن يجري عليهم الحكم لا أن يضربوا ولا يؤذوا »[1] وقال النووي : « هذه الهيئة (أي هيئة إذلالهم) باطلة ودعوى استحبابها أشد خطأ »[2] وقال أبو يوسف : « ولا يضرب أحد من أهل الذمة في استيدائهم الجزية ، ولا يقاموا في الشمس ولا غيرها ، ولا يجعل عليهم في أبدانهم شيء من المكاره ، ولكن يرفق بهم ، ويحبسون حتى يؤدوا ما عليهم ولا يخرجون من الحبس حتى تستوفى منهم الجزية »[3] . والالجوء إلى الحبس يكون في حال العناد مع القدرة على الأداء ، بدليل ما قال أبو ثور : « ويرفق بهم في الاستيداء ولا يضربون

= كما يقول فلهاوزن فانه يترتب على ذلك أن يزيد العبء الفردي على كل دافع ضريبة بدخول جيرانه في الاسلام ، مع أنه كان الملاحظ كما يعترف فلهاوزن نفسه هو وجود نقص في دخل العرب بسبب الدخول في الاسلام، وأسباب أخرى كالهرب والموت والفقر والمجاعة مما ينفي أن الضرائب كانت جماعية وإنما كانت فردية في غير مدن العهد . (انظر الجزية والاسلام : ص ١٣ ، ١٤ ، ٢٣ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٦١ ، ٧٦ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٩ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٨٥ ، وانظر الحرب والسلم في الشريعة الاسلامية للاستاذ خدوري : ص ١٨٨) .

(١) الام : ٤ ص ١٢٧ ، وانظر أحكام أهل الذمة : ص ٣٤ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٥ .

(٢) مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٩ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٨٢، الأموال : ص٤٢ وما بعدها الاقناع للخطيب : ٢ ق ٣٤٧ .

(٣) الخراج : ص ١٢٣ .

ولا يحبسون إلا أن يكون رجل منهم عنده عتو فلا يؤدي ، فيكون للامام عقوبته بحبس أو أدب » [1] . وبهذا يرد على من يقول : إن الجزية سمة ذل وصغار ، أو أنها تلصق وصمة اجتماعية بالشخص كما يقول « لوت » [2] ؛ فإن المراد بقوله تعالى : « عن يد » هو السمة والملك أو القدرة والتمكن . والمراد بالصغار في الآية : التزام أحكام الاسلام وسيادته [3] .

انتهينا من استعراض بعض النواحي الهامة التي تتعلق بنظام الجزية ، ونتم الكلام في عقد الذمة في مباحث ثلاثة :

المبحث الأول — مشروعية الصلح الدائم أو عقد الذمة .

المبحث الثاني — أطراف العقد .

المبحث الثالث — آثار الصلح الدائم .

★ ★ ★

---

(١) اختلاف الفقهاء للطبري : ص ٢٣٢ .

(٢) الجزية والاسلام ، دانيل دينيت : صـ ١٠١ .

(٣) انظر الأم : ٤ ص ٩٩ ، ١٢٧ ، ١٩٧ ، الخرشي ، الطبعة الأولى : ٣ ص ١٦٦ ، أحكام أهل الذمة لابن قيم : ص ٢٤ ، ٤١ ، المحلى : ٧ ص ٣٤٦ ، الفرح الرضوي : ص ٣٠٥ .

المبحث الأول

مشروعية الصلح الدائم (عقد الذمة)

لا حاجة بنا للاطناب في الكلام عن مشروعية هذا النوع من العقود في الاسلام ؛ إذ أن ذلك أمر معروف ومشهور ، فالقرآن الكريم نص على انتهاء القتال بالتزام الجزية ، قال تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون »(١) . والجزية : تطلق على العقد وعلى المال الملتزم به ، وهي مأخوذة من المجازاة لكفنا عنهم وتمكينهم من سكنى دارنا ، وقيل من الجزاء بمعنى القضاء . قال تعالى : « واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً »(٢) : أي لا تُقضى .

وكان رسول الله ﷺ يقول لقواد جيشه ـ فيما رواه الجماعة إلا البخاري ـ : « إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال : ادعهم إلى الاسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ... فإن هم أبوا فسلهم الجزية.. »(٣). وقال الرسول عليه السلام لقريش ـ فيما رواه أحمد والترمذي

(١) التوبة ـ ٢٩

(٢) البقرة ـ ٤٨ .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٨ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٢٣٠ .

وحسنه — : « هل لكم في كلمة تدين لكم بها العرب وتؤدي العجم إليكم بها الجزية ، قالوا : ما هي ؟ قال : لا إله إلا الله[١] » . وقد أخذ الرسول عليه السلام الجزية من مجوس هَجَر ومن أهل نجران ومن أهل أيلة كما روى ذلك المحدثون[٢] .

وأجمع المسلمون على جواز أخذ الجزية من غير المسلمين[٣]. قال المغيرة ابن شعبة[٤] لعامل كسرى في وقعة نهاوند — فيما رواه أحمد والبخاري — : « أمرنا نبينا رسول ربنا ﷺ أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده ، أو تؤدوا الجزية »[٥] .

والواقع فإن أهداف عقد الذمة سامية يراد منها نشر الرسالة الإصلاحية بين الأمم وترقية شئونهم ، وبث العقيدة الصحيحة في قلوبهم باعتبارها قضية الانسان الاولى في هذا العالم . ولم تكن الشعوب الداخلة في ذمة المسلمين تشكو اضطهاداً أو ظلماً ، أو تئن من التكاليف الباهظة التي تفرضها الدولة الحامية في العصر الحاضر ، وإنما كانت العدالة والرفق والرحمة هي الظواهر السائدة في معاملة المسلمين لغيرهم . روى أبو داود والبيهقي أن رسول الله ﷺ قال : « ألا من ظلم معاهداً ، أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته ، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة » . وروى

---

(١) نيل الاوطار : ٨ ص ٥٦ .

(٢) القسطلاني : ٥ ص ٢٢١ .

(٣) انظر شرح الحاوي : ٤ ق ٧ ، المغني : ٨ ص ٤٩٨ ، اختلاف الفقهاء : ص ١٩٩ .

(٤) هو المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي ، أبو عبد الله ، أحد دهاة العرب وقادتهم وولاتهم ، صحابي يقال له « مغيرة الرأي » توفي سنة (٥٠ هـ) .

(٥) القسطلاني : ٥ ص ٢٢٣ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٤ .

الخطيب في تاريخه[١] عن أنس — وهو حديث حسن — أن رسول الله ﷺ قال : من آذى ذمياً فأنا خصمه ، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة[٢] .

وأخيراً فإننا نقول بهدم التفرقة بين المسلمين وغيرهم في داخل البلد الواحد في النواحي السياسية ، وأن الذميين يعتبرون مواطنين[٣] لا رعايا ؛ إذ ليس هناك ما يوجب التفرقة بين صلة الفرد بربه وصلته بالجماعة السياسية التي ينتمي إليها ، وبذلك يعتبر المسلمون والذميون على حد سواء في التمتع بما يسمى حديثاً بالجنسية الإسلامية ، بصرف النظر عن فارق الدين أو المنصر أو اللغة . وسوف نثبت في بحثنا أنه يجوز تولي الذميين الوظائف العامة والقيام بالخدمة العسكرية في الجيش ، وذلك لا يتنافى مع الشريعة الإسلامية ، وأنه يلزم القاضي المسلم بالحكم بين الذميين[٤] . وعندئذ

(١) هو الخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت ، أبو بكر المعروف بالخطيب : أحد الحفاظ ، المؤرخين ، المقدمين ، له مصنفات من أفضلها « تاريخ بغداد » ١٤ مجلداً توفي سنة (٤٦٣ هـ) .

(٢) القسطلاني : ٥ ص ٢٣٥ ، منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٢٩٦ .

(٣) المواطن : هو من يستمتع بكافة الحقوق السياسية والحقوق العامة التي يقررها دستور الدولة (انظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٣٩) .

(٤) لأن قوله تعالى : « فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » (المائدة — ٤٢) يعتبر آية منسوخة على التحقيق بقوله تعالى « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » (المائدة : ٤٩) ، وهو مذهب عطاء الخراساني وأبي حنيفة وأصحابه وغيرهم ، والصحيح من قول الشافعي وأكثر العلماء (انظر الاتقان في علوم القرآن للسيوطي : ٢ ص ٢٣ ، تفسير القرطبي : ٦ ص ١٨٥ ، ٢١٢ الفروق للقرافي طبعة الحلبي : ٣ ص ٢٤) ، وقال بعض العلماء : فوجدنا في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ما يوجب إقامة الحق عليهم وإن لم يتحاكموا إلينا ، فأما في كتاب الله فقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله » (النساء : ١٣٥) وأما في السنة فحديث البراء بن عازب قال : مر على رسول الله صلى الله عليه وسلم بيهودي قد جلد وحمم (أي صار محموما) فقال : « أهكذا حد الزاني عندكم ؟ » فقالوا : نعم ، فدعا رجلا=

لا يكون هناك مجال لما يسمى « بالامتيازات الاجنبية ونظام الحماية المدنية » التى كانت مقررة لغير المسلمين في العهد العثماني ، إذ أنه نظام يشتمل على عيوب كثيرة : أهمها الحد من سلطة الدولة وسيادتها في التشريع والقضاء والإدارة ، والإفلات من الأعباء المالية ، ويصبح الرعية (الذمي) في مركز الأجنبي . فيتمتع بالامتيازات التي يتمتع بها هذا الأخير (١) .

* * *

= من علمائهم فقال : سألتك بالله أهكذا حد الزاني فيكم؟ فقال: لا » .. الحديث. قال النحاس: فاحتجوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بينهم ولم يتحاكموا إليه في هذا الحديث (انظر تفسير القرطبي : ٦ ص ١٨٦) .

(١) انظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان :ص ٤٠ وما بعدها ،القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله ، الطبعة الثالثة: ١ص١٥١ ، ٤٠٠ ومابعدها. وقارن خدوري: ص ١٩٨ حيث يعتبر الذميين رعايا أي مواطنين من الدرجة الثانية .

المبحث الثاني

أطراف العقد

اتفق الفقهاء على أن عاقد الذمة هو ولي الأمر أو نائبه (١) ، لأنهـا من المصالح العظام التي تحتاج الى نظر واجتهاد . وهذا لا يتأتى لغير ولاة الامور ؛ لأن تأبيد عقد الذمة يقتضي خطره ، وذلك يحتاج إلى سعة تقدير وحسن تصرف ، لتأثر المسلمين عامة بالعقد ، فلو عقدها أحد الرعية لم يقتل المعقود له ، بل يلحق بمأمنه .

هذا هو الأصل العام ، ومع ذلك قال المالكية : إن عقد الجزية غير الإمام فمؤمَّنون يسقط عنهم القتل والأسر ، وله النظر يمضيها أو يردهم لمأمنهم (٢) . أي أنه يتحقق مقتضى العقد من قبل الأفراد ويستمتع الشخص بالأمان ، ولكن استمرار ذلك متعلق بتقدير ولاة الامور .

---

(١) انظر فتح القدير : ٤ ص ٣٦٨ ، تبيين الحقائق : ٣ ص ٢٧٦ ، لباب اللباب : ص ٧٢ ، أسنى المطالب : ٢ ق ٩ ب من باب الجهاد ، الوسيط : ٧ ق ١٦٢ ب ، مغـني المحتاج : ٤ ص ٢٤٣ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٣٤ ، كشاف القناع : ٣ ص ٩٢ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٧ ، الفرح الرضوي : ص ٣٠٥ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤٠٧ .

(٢) شرح المجموع : ١ ص ٢٧٨ ، الخرشي ، الطبعة الأولى : ٣ ص ١٦٦ .

أما بالنسبة للمعقود لهم الذمة : فإن العلماء اختلفوا في ذلك بين مضيق ومتوسط وموسع بحسب اختلافهم في فهم النصوص الواردة في شأن من يجوز عقد الذمة لهم . وبصفة عامة فالذميون : هم من أقاموا بيننا والتزموا بأحكامنا وكانت إقامتهم مؤبدة معنا (١) .

وتحديد الذميين عند أئمة الفقه نبحثه فيما يلي :

١ — فالمضيقون : وهم الشافعية والحنابلة والظاهرية والإباضية والإمامية (٢) قالوا : إن الجزية لا تقبل إلا من أهل الكتاب (اليهود والنصارى) ولو كانوا عرباً ، والمجوس (عبدة النيران) ، ولا تقبل من عبدة الأوثان ، وقد عرف الغزالي الذمي بقوله : هو كل كتابي ونحوه عاقل بالغ حر ذكر متأهب للقتال قادر على أداء الجزية (٣) .

---

(١) انظر المدخل الفقه الاسلامي ، الاستاذ محمد سلام مدكور : هامش صـ ٦٤ .

(٢) الأم : ٤ ص ٩٧ ، ١٠٥ ، ١٥٨ ، الروضة : ٢ ق ١٣١ ، الحاوي : ١٩ ق ٥٤ وما بعدها ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٢١ وما بعدها ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٨٥ ، المحرر : ٢ ص١٨٢ ، الاختيارات العلمية : ص ١٩٠ ، المحلى : ٧ ص ٣٤٥ ، شرح النيل: ١٠ ص ٤٠٦ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٨ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ١١٠ ، أحكام أهل الذمة لابن القيم : صـ ١ — ١٠ .

(٣) الوجيز : ٢ صـ ١٩٨ .

وأما الصابئة في جزيرة الموصل والسامرة في بلدة نابلس بفلسطين اليوم فتعقد لهم الجزية إن لم تكفرهم اليهود والنصارى ولم يخالفوهم في أصول دينهم ، فان خالفوهم في ذلك فليسوا هم من أهل الكتاب فلا تعقد لهم .

وفرق النصارى من اليعقوبية والنسطورية والملكية والفرنجية والروم والأرمن وغيرهم ممن دان بالانجيل وانتسب إلى عيسى عليه السلام والعمل بشريعته ، فكلهم من أهل الانجيل . وأما زاعمو التمسك بصحف ابراهيم وشيث ، وزبور داود عليهم السلام فتقبل منهم الجزية عند الشافعية على المذهب ؛ لأن الله تعالى أنزل عليهم صحفاً قال تعالى : « صحف ابراهيم وموسى (الأعلى: ١٩) « وإنه لفي زبر الأولين » (الشعراء : ١٩٦) وتسمى كتباً ، فاندرجت في قوله سبحانه في=

وقد قيد الشافعية والحنابلة قبول الجزية من أهل الكتاب بما إذا لم يعلم دخولهم في ذلك الدين بعد نسخه بمجيء الإسلام .

وأما من ليس لهم كتاب ولا شبهة كتاب كعبدة الأوثان والشمس والملائكة ومن في معناهم كمن يقول : إن الفلك حي ناطق ، وإن الكواكب السبعة آلهة ، أو كالملاحدة في هذا العصر فلا تقبل منهم الجزية عند هؤلاء المضيقين سواء أكانوا من العرب أو من العجم .

٢ — المتوسطون : وهم الحنفية ، والزيدية ، وأبو عبيد ، وأحمد ومالك في رواية عنهما (١) قالوا : تؤخذ الجزية من كل كافر ما عدا عبدة الأوثان من العرب . أما المرتدون : فباتفاق العلماء لا تقبل منهم الجزية لأن حكمهم القتل . قال ﷺ — فيما رواه الجماعة إلا مسلماً — : « من بدل دينه فاقتلوه » .

أما السامرة فهم من اليهود وإن خالفوهم في بعض الفروع (٢) . وأما الصابئة : فيقرون على الجزية عند أبي حنيفة سواء أكانوا من النصارى أو

=آية الجزية « من الذين أوتوا الكتاب » ، وأما الحنابلة : فلا يقبلون الجزية من هؤلاء لأن هذه الصحف لم تكن فيها شرائع ، وإنما هي مواعظ وأمثال وحكم فليسوا أهل كتاب بدليل قوله تعالى : « أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا » (الأنعام : ١٥٦) .

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ١٠٢ ، ٤ ص ١٦٤ ، المبسوط : ١٠ ص ٧ ، الفتاوى الخيرية : ١٠ ص ١٠١ ، البدائع : ٧ ص ١١٠ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٧٠ ، البحر الزخار — ٥ ص ٢٩٦ ، المغني — ٨ ص ٥٠٠ ، المدونة الكبرى — ٣ ص ٤٦ ، الأموال — ص ٣٠ .

(٢) انظر اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي — ص ٨٣ ، صبح الأعشى — ١٣ ص ٢٦٨ ، الفصل في الملل والنحل لابن حزم — ١ ص ٩٨ ، أحكام أهل الذمة — ص ٩٠ وما بعدها .

من اليهود . فإن كانوا يعبدون الكواكب كما قال الصاحبان : فهم كعبدة الاوثان فتؤخذ منهم إن كانوا من العجم [١] .

٣ — وأما الموسعون : فهم الاوزاعي والثوري وفقهاء الشام والمالكية على المشهور في مذهبهم [٢] قالوا : تؤخذ الجزية من كل كافر سواء أكان من العرب أم من العجم ، من أهل الكتاب أم من عبدة الاصنام . أما ما قاله ابن رشد القاضي وابن الجهم [٣] بأن الجزية لا تؤخذ من كفار قريش إجماعاً ، فإنه طريقة لهما أخذاها بما حكاه ابن القاسم عن

---

(١) والظاهر أن الصابئة في الأصل تعتبر فرقة مؤمنة قال تعالى : « والصابئين من آمن منهم بالله واليوم الآخر .. » (البقرة — ٦٢) ، ثم أصبحت فرقة وثنية يعبدون الكواكب وليسوا من النصارى ، فقد ظهرت حركة دينية إصلاحية بنيت على أساس الديانة البرهمية نفسها وعرفت بالبوذية ، وسماها العرب بالصابئة على يد أمير يسميه الشهرستاني « شاكمين » (انظر الملل والنحل — ٢ ص ٩٥ ، ١٤٦ ، تفسير الرازي — ١ ص ٢٢٣ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين — ص ٩٠ ، قارن أحكام أهل الذمة — ص ٩٤ فانه قال : إن الصابئين فيهم المؤمن والكافر والشقي والسعيد . وهي أمة قديمة قبل اليهود والنصارى وهم أنواع: صابئة حنفاء وصابئة مشركون) ، وشاكمين أي السيد الشريف وهو « ساكيموني » أو أيضاً « بودا » أي الحكيم عاش حوالي ٥٦٣ — ٤٨٣ ق م ، فعرف أتباعها العرب بالبددة وهم البوذيون (راجع التاريخ السياسي ، ماجد — ٢ ص ٢٣٠) .

(٢) انظر الحطاب والمواق — ٣ ص ٣٨٠ ، الخرشي ، الطبعة الأولى — ٣ ص ١٦٦ ، مختصر ابن الحاجب — ق ٤٦ ، اختلاف الفقهاء — ص ٢٠١ ، العيني شرح البخاري — ٢٥ ص ٧٨ ، شرح مسلم — ١٢ ص ٣٩ .

(٣) هو محمد أبو بكر بن أحمد بن محمد بن الجهم بن حبيش ويعرف بابن الوراق المروزي ، وهو مشهور ، له أنس بالحديث وألف كتباً جلة على مذهب مالك ، كان صاحب حديث وسماع وفقه ، توفي سنة (٣٢٩ هـ) (راجع الديباج المذهب في علماء المذهب : ص ٢٤٣).

مالك (١) . وقد تأثر بما نقله هذان عن المذهب المالكي بعض أكابر العلماء كابن جرير الطبري وابن قدامة والشعراني والخطيب الشربيني والشيخ محمد عبده والاستاذ المرحوم أحمد ابراهيم (٢) . وتحقيق المذهب هو كما قلنا ، وهناك رأي غريب لبعض المالكية ، وهو ما قاله ابن الماجشون : لاذمة إلا للكتابيين (٣) .

هذا مجمل عرض المذاهب الفقهية الإسلامية في تعيين المعقود له عقد الصلح الدائم . فعلام استند أرباب كل مذهب ؟

الأدلة :

استدل أصحاب المذهب الاول وهم المضيقون بما يأتي :

١ — قال تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٤) . فالله سبحانه أباح أخذ الجزية من أهل الكتاب ، فليس لاحد أخذها من غيرهم كعبدة الاوثان لعموم الامر بالقتال إلى أن يسلم المشركون كما في آية « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٥) الآية ، وآية « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله » (٦) ، وحديث « أمرت أن أقاتل الناس حتى

(١) انظر المقدمات الممهدات : ١ ص ٢٨٥ ، حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٥ ، منح الجليل : ١ ص ٧٥٧ .

(٢) انظر اختلاف الفقهاء للطبري : ص ٢٠٣ ، المغني : ٨ ص ٥٠١ ، الميزان : ٢ ص ١٨٤ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٤ ، تفسير المنار : ١٠ ص ٢٩٨ ، مجلة القانون والاقتصاد السنة السادسة : هامش ص ٢٠٢ .

(٣) القوانين الفقهية : ص ١٥٥ .

(٤) التوبة — ٢٩

(٥) التوبة — ٥

(٦) الأنفال — ٣٩

يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم ، وأموالهم إلا بحقها » فلا يجوز إذن في حق غير أهل الكتاب أو شبههم إلا الإسلام أو القتل (١) .

٢ — وأما جواز أخذ الجزية من المجوس فلأن لهم شبهة كتاب أوجبت حقن دمائهم ، أو لأن لهم كتاباً فرفع (٢) ، كما قال علي رضي الله عنه — فيما رواه الشافعي وعبد الرزاق وغيرهما بإسناد حسن — « أنا أعلم الناس بالمجوس كان لهم علم يعلمونه وكتاب يدرسونه ، وإن ملكهم سكر فوقع على ابنته أو أخته ، فاطلع عليه بعض أهل مملكته ، فجاءوا يقيمون عليه الحد ، فامتنع ، فرفع الكتاب من بين أظهرهم ، وذهب العلم من صدورهم » (٣) .

وإذن فنص القرآن بناء على هذا الرأي يشمل « المجوس » باعتبار ما كان لهم من كتاب . أما إذا قلنا : ليس لهم كتاب ، فإنه صح في السنة — فيما روى أحمد والبخاري وأبو داود والترمذي — أن عمر رضي الله عنه لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن ابن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر . وفي رواية للشافعي أنه قال : أشهد ، لسمعت رسول الله ﷺ يقول : سنوا بهم سنة أهل الكتاب . وهو دليل على أنهم ليسوا أهل كتاب (٤) . وروى أبو عبيد

---

(١) انظر الأم : ٤ ص ٩٥ ، المغني : ٨ ص ٥٠٠ .
(٢) انظر الحاوي : ٩ / ق ١٦٠ .
(٣) راجع القسطلاني : ٥ ص ٢٢٢ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٩ ، مجمع الزوائد : ٦ ص ١٢ ، نيل الأوطار : ٨ ص ٥٧ .
(٤) انظر العيني على البخاري : ١٥ ص ٧٩ ، جامع الترمذي : ٢ ص ٣٩٢ ، شرح الموطأ للسيوطي : ١ ص ٢٦٤ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٩ ، نيل الأوطار : ٨ ص ٥٦ .

عن ابن شهاب الزهري قال : بلغني أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس البحرين ، وأن عمر بن الخطاب أخذها من مجوس فارس ، وأن عثمان بن عفان أخذها من البربر [١] .

مناقشة :

استدلال هذا الفريق بمفهوم الصفة في آية الجزية غير سديد ؛ لأن المفهوم قد ألغي بسبب أخذ الجزية من المجوس ، والمجوس عباد النار ، ولا فرق بين عباد النار وعباد الأصنام ، بل أهل الأوثان أقرب حالاً من عباد النار ، وكان فيهم من التمسك بدين ابراهيم مالم يكن في عباد النار ، بل عباد النار أعداء ابراهيم الخليل ، فاذا أخذت منهم الجزية فأخذها من عباد الأصنام القائلين : « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » [٢] أولى . قال ابن تيمية : المجوس في التوحيد أعظم شركا من مشركي العرب [٣] .

والواقع أن المجوس لم يكونوا أهل كتاب بدليل مفهوم الحديث السابق « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » ، ويؤيده آخر الحديث : « غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم » . قال البيهقي : هذا مرسل وإجماع أكثر المسلمين عليه يؤكده [٤] . وقال الزهري وعطاء وجمهور الفقهاء : المجوس ليسوا أهل كتاب [٥] ؛ وذلك لأنهم يصدقون بنبوة زرادشت ويكذبون

---

(١) القسطلاني : ٥ ص ٢٢٢ ، شرح الموطأ للسيوطي : ١ ص ٢٦٤ .
(٢) الزمر ـ ٣
(٣) رسالة القتال له : ص ١٣١ .
(٤) سنن البيهقي : ٩ ص ١٩٢ .
(٥) المرجع السابق مع الجوهر النقي : ٩ ص ١٩٠ ، الإفصاح : ص ٣٨٩ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤٠٦ ، البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٦ .

بنبوة موسى وسائر أنبياء بني إسرائيل ويعبدون النار (١) . وأما ما روي عن علي أنه قال : « كان لهم كتاب فرفع » فغير ثابت ولم يصح سنده وضعفه أحمد (٢) ، وعلى تقدير صحته — كما قال ابن تيميـة فالعرب كانوا على دين ابراهيم ، فلما صاروا مشركين ما بقي ينفعهم أجدادهم ، وكذلك أهل الكتاب لو نبذوا التوراة والإنجيل لكانوا كغيرهم من المشركين (٣) .

ومفهوم الصفة في آية الجزية مهدر أيضاً بدليل جواز أخذ الجزية من المشركين مطلقاً كما أفاده حديث بريدة السابق ذكره في تخيير المشركين بين ثلاث خصال أو خلال : الإسلام أو الجزية أو القتال . وحمل كلمـة « عدوك » في هذا الحديث على أهل الكتاب في غاية البعد (٤) .

وعلى التسليم بالقول بمفهوم الصفة (٥) فان القائلين بـه ذكروا أن الاحتجاج به لنفي الحكم عما عدا المذكور في الكلام يكون فيما إذا لم يظهر لتخصيص تلك الصفة بالذكر فائدة أخرى (٦) ، وذكر أهل الكتاب في آية الجزية له فائدة وهي بيان الواقع وهو مقابلة هؤلاء مع أهل الأوثان فان الرسول ﷺ بعد ما قضى على أهل الأوثان من العرب لم يبق أمامه

---

(١) راجع الفصل في الملل والنحل لابن حزم : ١ ص ١٠٢ .

(٢) زاد المعاد : ٢ ص ٨٠ ، مجمع الزوائد : ٦ ص ١٢ .

(٣) رسالة القتال لابن تيمية : ص ١٣٠ .

(٤) سبل السلام : ٤ ص ٤٧ .

(٥) المقصود بالصفة : لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غايـة لامجرد النعت بدليل أنهم أدرجوا في الصفة العدد والظرف مثلا . وتعليق الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفي الحكم عن الذات عند إنتفاء الصفـة كقوله صلى الله عليه وسلم : « في سائمة الغنم الزكاة » . فيدل ذلك على عدم الوجوب في الغنم المعلوفة . (راجع شرح الإسنوي مع تعليقات الشيخ بخيت : ٢ ص ٣٠٥ ، ٢٠٨) .

(٦) شرح الاسنوي : ١ ص ٣٩٩ ، شرح البدخشي عليه : ١ ص ٣٩٥ .

إلا أهل الكتاب المجاورون لبلاد العرب ، فنزلت آية الجزية في السنة الثامنة أو التاسعة من الهجرة لبيان حكمهم . قال الصنعاني : وأما الآية فأفادت أخذ الجزية من أهل الكتاب ، ولم تتعرض لأخذها من غيرهم ولا لعدم أخذها [١] . وأما حديث « أمرت أن أقاتل الناس .. » فهو من العام الذي أريد به الخاص ، فالمراد بالناس إجماعاً : المشركون من غير أهل الكتاب ، ويدل له رواية النسائي بلفظ « أمرت أن أقاتل المشركين [٢] » . وأما أن غير أهل الكتاب باق حكمهم تحت عموم دلائل القتال فغير صحيح لتقييد هذه الدلائل بحالة الإباء من الجزيـة ما دام المجوس أهل شرك ، فيحمل المطلق على المقيد .

أدلة الفريق الثاني :

واستدل أصحاب المذهب الثاني على تجويزهم أخـذ الجزية من مشركي العجم دون عبـدة الاوثان من العرب ، وهو ما زادوا به على المـذهب الاول ، استدلوا بحديث بريدة السابق : « وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال ، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، ثم ادعهم إلى الاسلام .. فان هم أبوا فسلهم الجزية .. » الحديث [٣]. فهذا الحديث يدل على جواز الجزية من كل كافر إلا أنه استثني عبدة الأوثان من العرب لسببين .

أحدهما ـ ما يدينون به من عبادة الأوثان وما ينشأ عنها من الفساد .

والثاني : ـ كونهم من رهط النبي ﷺ الذي نشأ بين أظهرهم :

(١) سبل السلام : ٤ ص ٤٧ .
(٢) القسطلاني : ٥ ص ١١١ .
(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٧ .

والقرآن نزل بلغتهم ، فالمعجزة في حقهم أظهر ، مما يستدعي عدم إقرارهم على الجزية ومطالبتهم بالإسلام أو الحرب [١] ، حتى تجعل جزيرة العرب خاصة بالمسلمين . يدل لذلك ما روى يونس بن يزيد الأيلي [٢] قال : سألت ابن شهاب ، هل قبل رسول الله ﷺ من أحد من أهل الأوثان من العرب الجزية ؟ فقال : مضت السنة أن يقبل ممن كان من أهل الكتاب من اليهود والنصارى من العرب الجزية ؛ وذلك لأنهم منهم وإليهم [٣] . فدل ذلك على أنه لا يقبل من العرب الجزية .

قال أبو عبيد فعلى هذا تتابعت الآثار عن رسول الله ﷺ والخلفاء بعده في العرب من أهل الشرك أن من كان منهم ليس من أهل الكتاب ، فإنه لا يقبل منه إلا الإسلام أو القتل كما قال الحسن . وأما العجم : فتقبل منهم الجزية وإن لم يكونوا أهل كتاب للسنة التي جاءت عن رسول الله ﷺ في المجوس ، وليسوا بأهل كتاب ، وقبلت بعده من الصابئين ، فأمر المسلمين على هذين الحكمين من العرب والعجم ، وبذلك جاء التأويل أيضاً مع السنة [٤] . وأصرح مما سبق ماقال الرسول ﷺ لعمه أبي طالب — فيما رواه أحمد والترمذي وقال حديث حسن — : « يا عم أريد منهم كلمة تدين لهم بها العرب وتؤدي إليهم بها العجم الجزية » قال : ما هي ؟ قال : شهادة أن لا إله إلا الله » [٥] . فهذا يدل على عدم جواز أخذ الجزية من العرب وعلى مشروعية إقرار العجم على الجزية .

---

(١) راجع فتح القدير : ٤ ص ٣٧١ .

(٢) هو يونس بن يزيد بن أبي النجاد ، الحافظ ، الثبت ، أبو زيد الايلي ، حدث عن الزهري وآخرين وهو ثقة ، مات سنة (١٥٢ هـ) وحديثه كثير جداً (انظر طبقات الحفاظ للسيوطي) .

(٣) الاموال : ص ٢٦ .

(٤) الاموال : ص ٣٠ .

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٨ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٥٦ .

مناقشة :

نحن نوافق الحنفية ومن معهم في أنه لم يثبت عن الرسول ﷺ أخذه الجزية من عبدة الأوثان من العرب ، فذلك صحيح لا مجال للمكابرة فيه إلا أن عدم أخذها منهم ليس لأنهم غير أهل لها ، وإنما لأن الجزية لم تكن شرعت بعد ، فإنها شرعت كما عرفنا بعد فتح مكة ، وحينئذ كان العرب قد اعتنقوا الإسلام ولم يبق منهم محارب حتى تؤخذ منه الجزية ، ومن ارتد بعد ذلك فليس له إلا الإسلام أو القتل لقوله تعالى : «تقاتلونهم أو يسلمون » (١) ، وهذا حكم أهل الردة (٢) . ثم إن حديث بريدة السابق يدل بعمومه على جواز أخذ الجزية من كل كافر لقوله عليه السلام : « وإذا لقيت عدوك ... » فأين الدليل على التخصيص بإخراج العرب من عموم اللفظ . فإن قيل : التخصيص بتغلظ كفرهم . رد عليه بأن هذا لم يرتب الشرع عليه أي حكم ، فإن الكفر واحد ، ولا تفاوت في درجاته .

وهذا المذهب متناقض أيضاً فإن أصحابه أجازوا أخذ الجزية من عبدة الأوثان من العجم بناء على جواز استرقاقهم (٣) . ويجوز استرقاق العرب عند جمهور الفقهاء ؛ لأن رسول الله ﷺ قد استرق بني المصطلق وهوازن وفزارة وغيرهم (٤) . وإذن فيجوز أخذ الجزية منهم وقد أخذ

---

(١) الفتح – ١٦ .
(٢) سبل السلام : ٤ ص ٤٧ ، زاد المعاد : ٢ ص ٨٠ .
(٣) انظر شرح السير الكبير : ٢ ص ٢٦٩ ، مجمع الأنهر : ١ ص ٦١٦ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٣ ، ٢٤٤ .
(٤) الأموال : ص ١١٧ . وأما مذهب الحنفية في عدم جواز استرقاق العرب فبني على حديث ضعيف عند الطبراني من رواية الواقدي يوم حنين والواقدي ضعيف جداً ونص الحديث=

الرسول الجزية من أكيدر دومة الغساني (١) كما روى أبو داود . وفي فتوحات الصحابة رضوان الله عليهم في الشام والعراق وبلاد فارس والروم لم نجد أثراً للتفرقة بين العرب وغيرهم في حكم السبي والجزية (٢) . بل إنه بالفعل أخذت الجزية من أهل اليمن بدليل حديث معاذ « خذ من كل حالم ديناراً » وأخذ عمر من بعده الجزية من بني تغلب وتنوخ وبهراء وهم أخلاط من العرب نصارى .

أدلة الفريق الثالث :

واستدل أرباب المذهب الثالث وهم الموسعون أولاً – بالحديث الصحيح في مسلم وغيره كما مر معنا ، وهو ما رواه سليمان بن بريدة عن أبيه قال : « كان رسول الله ﷺ إذا أمّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ، ثم قال . . . : وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال ، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، ثم ادعهم إلى الإسلام . . . فإن هم أبوا فسلهم الجزية ، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم ... » الحديث (٣) . فهذا دليل مالك والأوزاعي ومن وافقهما في جواز أخذ الجزية من كل كافر ، عربياً كان أو أعجمياً ،

« لو كان الاسترقاق جائزاً على العرب لكان اليوم ، إنما هو أسر وفداء » . قال الإمام أحمد : « لا أذهب إلى قول عمر : ليس على عربي ملك ، قد سبى النبي صلى الله عليه وسلم في غير حديث ، وأبو بكر وعلي حين سبيا بني ناجية » وهم من قريش .

(١) هو أكيدر بن عبد الملك صاحب دومة الجندل ، كتب إليه النبي صلى الله عليه وسلم وأرسل سرية إلى خالد بن الوليد . قيل : إنه أسلم والأكثر على أنه قتل كافراً .

(٢) سبل السلام : ٤ ص ٤٧ .

(٣) سبل السلام : ٤ ص ٤٦ ، شرح مسلم : ١٢ ص ٣٧ وما بعدها .

كتابياً أو مجوسياً ، أو غير ذلك ، لقوله ﷺ : « عدوك » وهو عام . ولذا قال الشوكاني : هذا الحديث حجة في أن قبول الجزية لا يختص بأهل الكتاب (١) .

ثانياً : — انعقد الإجماع على جواز أخذ الجزية من المجوس ولم يثبت لهم كتاب كما حققناه ، فيدل ذلك على جواز أخذ الجزية من كافة الكفار بدون تفرقة بين عرب وغيرهم . ثم إن أخـذ الجزية من غير المسلمين مطلقاً يحقق المقصود الأصلي من مشروعية الجزية كما سبق لدينا وهو التمهيد لمخالطة غير المسلمين المسلمين ، فينتشر الإسلام بطريق إيجابي سلمي ، ولهذا السبب ذاته نص الفقهاء جميعاً (٢) على أنه يجب على الامام أو نائبه عقد الذمة إذا طلب قوم من أهل الحرب ذلك إذا لم يخف سوءا أو ضرراً بدلالة حديث بريدة السابق « .. فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ... » ، وبقوله تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق ، من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » ومن القواعد الاصولية المقررة أن ما كان ممنوعاً إذا جاز وجب (٣) . فالآية والحديث يوجبان الكف عن بـذل الجزيـة ، والأمر للوجوب ، فيجب قبول الصلح .

---

(١) نيل الاوطار : ٧ صـ ٢٣١ .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ٣ صـ ٢٥٠ ، المحيط ، ٢ ق ٢٧٤ ، الحاوي القدسي : ق ١٢٠ ب ، المواق ٣ صـ ٣٨٢ ، الأم : ٤ صـ ١٠٨ ، الروضة : ٢ ق ١٢٩ ب ، أسنى المطالب : ق ٩٠ ب من باب الجهاد ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٦٠٣ ، كشاف القناع : ٣ ص ٤٥ ، البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٦ .

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي .

وقد تحقق ذلك المقصد من عقد الذمة حيث عرفنا أن الدعوة الإسلامية لم تطبق على قبولها الآفاق إلا بالحكمة والموعظة الحسنة وإقامة الحجج والبراهين على صحة مبادئها وعقائدها، ولم يشهر السيف إلا في وجه الواقفين عناداً أمام نشرها بهذا الطريق السوي .

مناقشة :

نوقش حديث بريدة بأنه وارد قبل فتح مكة ، بدليل الأمر بالتحول والهجرة من دارهم إلى دار المهاجرين . وآية الامر بقتال المشركين العامة : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم »[١] نزلت بعد الهجرة ، فحديث بريدة منسوخ بالآية المذكورة ، أو متأول بأن المراد بكلمة « عدوك » من كان من أهل الكتاب . ويقال في قياس غير المجوس عليهم بجامع الكفر : إنه قياس باطل لأن ما ثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس . وقد ثبت قبول الجزية من المجوس بالحديث : « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » ، على خلاف ما يقتضيه نص الآية القرآنية : « قاتلوا الذين لا يؤمنون ... من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد ... »[٢] لأن المجوس ليس لهم كتاب كما يشير إليه منطوق الحديث المذكور ، بل إن القياس كان يقتضي أن لا تقبل الجزية من أهل الكتاب أنفسهم ، لأنهم غيروا وبدلوا في كتبهم ، فترك القياس بنص الآية السابقة[٣] .

ونحن نرى أن هذه مناقشة لا تستند إلى أساس صحيح . فإن حديث بريدة كان بعد نزول فرض الجزية[٤] ، وفرض الجزية كما عرفنا كان بعد

(١) التوبة ـ ٥ .
(٢) التوبة ـ ٢٩ .
(٣) انظر العناية على الهداية : ٤ ص ٣٧٢ .
(٤) انظر سبل السلام : ٤ ص ٤٧ .

فتح مكة ؛ إذ كيف يذكر فيه جواز أخذ الجزية مع أن مشروعية أخذها من غير المسلمين كان في السنة الثامنة أو التاسعة بعد الهجرة ، وآية الجزية وآية القتال موجودتان في سورة واحدة ، هي : سورة التوبة التي هي من آخر القرآن نزولاً ، وإذن فلا نسخ بين الحديث وآية القتال .

وإثبات جواز أخذ الجزية من غير المجوس لم يكن بطريق القياس وحده ، وإنما ثبت بالنص أيضاً وهو حديث بريدة السابق .

وأخيراً فانه حيث لم تصمد أدلة المضيقين والمتوسطين أمام النقاش وتمحيص الأدلة ، وسلمت أدلة الموسعين وهم القائلون بقبول الجزية من كل كافر ، فانا لا نجد مناصاً من اختيار مذهبهم ، وبذلك تبين الخطة الإسلامية واضحة في علاقتهم الحربية بغيرهم مهما كانت جنسيتهم أو ملتهم ، وهو أنه يجوز عقد الصلح الدائم مع غير المسلمين مطلقاً على أساس عقد الجزية ، أو على غير أساسها بحسب المصلحة والعرف . ولا يضيرنا أن عقد الذمة غير معروف بشكل بارز في الأوساط الدولية الحديثة[1] . فان الاسلام عرف بصراحته ووضوحه وبعدالته وقناعة أبنائه . أما ما عليه الدول الحاضرة فانهم لا يكشفون عن نواياهم الواسعة إلا بعد أن يتربعوا على قلوب الشعوب المستضعفة ، ويتمكنوا من امتصاص الدماء ، ونزف ثروات البلاد ، ونقل خيراتها إلى بلادهم ، وكأن أصحاب الوطن عبيد في ظل القائمين على الحماية الاستعمارية ، والعبد وما ملكت يمينه لسيده[2] .

---

(١) ولكن من المألوف في القانون الدولي انتهاء الحرب بمعاهدة صلح تبرم بين الدولتين المتحاربتين ، ينص فيها على انتهاء الحرب بينهما والعودة إلى العلاقات السلمية .

(٢) أما الذميون في ظل الحكم الاسلامي فلهم كامل حريتهم في أموالهم وأنفسهم ومعاملاتهم ويمارسون حقوقهم السياسية والمدنية والقضائية كاملة وهم على قدم المساواة مع المسلمين في الحقوق والواجبات . قال تعالى « وأن احكم بينهم بما أنزل الله .. » (المائدة ـ ٤٩)=

ومن الأمثلة على مساواة الذميين بالمسلمين ما قاله فقهاؤنا : إن أهل

=(راجع تفسير الآلوسي: ٦ ص١٥٢ ، تفسير الجصاص: ٢ ص ٤٣٤،أسباب النزول للواحدي: ص ١٤٧ ، لباب اللباب : ص ٧٣ ، مختصر المزني : ٥ ص ٢٠٤ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠١ ، المحرر : ٢ ص ١٨٧ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٥٣) . ويشتركون في وظائف الدولة العامة. (انظر سراج الظلمة في شرح حقوق أهل الذمة : ق ٤٠ . وانظر أهل الذمة في الاسلام، ترتون: ص ١٦ ـ ٢٧ ، ٣٨) . وكل ما يلتزمون بـه هو مشاركة مالية ضئيلة في تحمل أعباء الحكومة ومسئولياتها المتعددة نظير تمتعهم بالخيرات العامة والمرافق الشاملة ، وقد خفف الاسلام عنهم عبء التجنيد ، وجعل بدله الجزية ، لئلا يكلفهم القتال على وطن غير وطنهم (انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي للحجوي : ١ ص ٦٠) وليس عدم تجنيدهم امتهانا لهم فان من عدل الاسلام أن لا يكلف انسانا بأمر لا يعتقد أنه واجب عليه .

وبالنسبة لتولي الذميين الوظائف العامة كان السائد أنه لا يجوز تولي الذميين في الوظائف العامة استناداً إلى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ودوا ما عنتم ، قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون » (آل عمران ـ ١١٨) واستناداً إلى أثر عن عمر في عدم اتخاذه كاتباً حافظاً من أهل الحيرة (راجع تفسير ابن كثير : ج ٢ ص ٢٢٦) . والواقع أن معنى الآية واضح فهي واردة فيمن أظهر العداوة للنبي صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين ممن كان لهم عهد فخانوا فيه كبني النضير الذين حاولوا قتل النبي صلى الله عليه وسلم في أثناء ائتمانه لهم لمكان المعهد والمحالفة . والآية تنطبق على المسلم وغيره فلا يجوز اتخاذ مسلم أو غيره بطانة إذا كان يضمر العداء للجماعة الاسلامية ، وهذا أمر أساسي في سياسة الدول فانها لا تمكن أحداً من المحافظة على أسرارها إلا إذا كان محل ثقة وعدالة . وهذا أحد الأسباب التي منعت سيدنا عمر من اتخاذ كاتب من أهل الحيرة في الاثر السابق. ومن الأسباب أن يشعر الحاكم المسلمين الناشئين في الحكم أمام جاهلية العرب وبداوتهم الغالبة بما يؤهلهم لحمل أعباء هذا الحكم الذي صاروا إليه استكمالاً لسلطانهم ، وتقوية لشخصيتهم ، فضلاً عما يستهدفه من أثر ذلك لمصلحة أهل الذمة بالدخول في الاسلام ،وهذا السبب أشار إليه الأخ الفاضل الاستاذ محمد كمال الخطيب في تعليق له على رسالتنا في مجلة المحامين بدمشق عدد تشرين الأول ١٩٦٤، وبذلك يظهر انه لا يمنع اتخاذ البطانة إلا ممن ظهرت عداوتهم وبغضاؤهم للمسلمين . وقد جعل عمر بن الخطاب رجال دواوينه من الروم ، وجرى الخليفتان الآخران وملوك بني أمية من بعده على ذلك إلى أن نقل الدواوين عبد الملك ابن مروان من الرومية إلى العربية .وبهذه السيرة وذلك الارشاد عمل العباسيون وغيرهم من=

الحرب إذا أسروا أهل الذمة من دار الإسلام لا يملكونهم لأنهم أحرار(١) .

وتتلخص علاقـة الحكام والأفراد المسلمين بالذميـين في قوله تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين »(٢) .

=ملوك المسلمين في نوط أعمال الدولة باليهود والنصارى والصابئين، ومن ذلك جعل الدولة العثمانية أكثر سفرائها ووكلائها في بلاد الأجانب من النصارى .

(انظر تفسير المنار : ٤ ص ٨١ ـ ٨٤) .

هذه هي الديمقراطية الاسلامية فأين هي من النظم غير الاسلامية ، الحديثة منها أو القديمة ، فمثلا من المعروف أن مبادىء القانون الروماني سواء أكانت اجتماعية أو سياسية أو دينية كانت تمتاز بتفريق حاد بين طبقات المجتمع فلا ينتظم في سلك الجيش أو المناصب إلا وطني روماني ولا تتساوى بالوطنيين رعية البلاد التي تظلها الدولة بحمايتها أو تتمتع بكامل حقوقهم السياسية أو الاجتماعية. وكذلك الحال عند اليونان أيضاً فان الأشخاص الذين يقيمون على إقليم المدينة اليونانية بصفة دائمة ويسجلون رغبتهم هذه في السجلات الرسمية المدينة . . كانوا يتمتعون فقط بالحماية القانونية للمدينة دون التمتع بالحقوق السياسية أو حق تملك العقارات (انظر أصول القانون الدولي طبعة ١٩٥٣ للاستاذين حامد سلطان وعبد الله العريان : ص ١٢٣) . فهل يتفق هذا مع الاسلام الذي يقرر بأن للذميين ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ؟ . إذن ليست عهود الذمة ذات صلة بما يسمى اليـــوم بالاستعمار لأن النظام الاسلامي يقوم على الحرية والانسانية ، أما الاستعمار فيقوم على سلب الحرية واستباحة كل مايملك المغلوب وما ينتج . (راجع الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ١٠٨) وعلى كل فإن اشتراك الذميين في الوظائف العامة ينبغي تقييده في ضوء السياسية الشرعية وتقدير المصلحة بحسب مايرى ولي الأمر دون أن يكون هناك إغفال لخطورة بعض هذه الوظائف التي تمنح صاحبها حق التشريع وإصدار الأوامر والتسلط على المسلمين ، مما يوجب قصر حـق التوظف فيها على الثقات من المسلمين لقوله تعالى : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ».

(١) راجع فتاوى الولوالجي : ٢ ق ٣٧٦ ب .

(٢) الممتحنة ـ ٨ وبهذا كله يرد على المستشرق المستر « سكوت » الذي يزعم بأنه لم يكن الذمي متمتعاً بالحرية التي يتمتع بها المسلم بخصوص مسكنه وملبسه وطرق معيشتـه (انظر الاسلام ومستر سكوت : ص ٣٠) . فقد عرفنا أن الذمي يمارس كافة الحقوق على قدم المساواة مع المسلم ، ولذا قال فقهاء الحنفية : أهل الذمة في المعاملات كالمسلمين ما جاز للمسلم أن يفعله في ملكه جاز لهم وما لم يجز للمسلم لم يجز لهم (انظر الفتاوى الخيرية: ١ ص ٩٢) وبذلك يخضع أهل الذمة للقضاء العام ويطبق القانون الاسلامي على الذمي فيما عدا بعض الاستثناءات كالعقائد والأحوال الشخصية (راجع المدخل للفقه الاسلامي : ص ٣٧٩) .

المبحث الثالث

آثار الصلح الدائم

إذا عقدت الذمة لأحد من غير المسلمين فالعقد لازم في حق المسلمين لا يملكون نقضه بحال لأنه عقد مؤبد .

ويترتب على عقده إنهاء الحرب[1] وعودة العلاقات السلمية وأمن كل من المسلمين وغيرهم على أنفسهم وأموالهم وبلادهم وأعراضهم لثبوت العصمة بالعقد . ودليل ذلك قوله ﷺ كما في حديث سليمان بن بريدة : « فادعهم إلى أداء الجزية ، فان أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم » ، وقوله تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر — إلى قوله — : حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون »[2] فالله سبحانه طالب بالكف عن قتال أهل الكتاب عند الإسلام أو بذل الجزية ، والإسلام يعصم النفس والمال وما ألحق به فكذا الجزية . قال الكاساني : « أنهى سبحانه إباحة

---

(١) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٢٨ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٨ ، الفروق للقرافي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ١٢ ، ٢٤ .

(٢) التوبة — ٢٩

القتال إلى غاية (١) قبول الجزية ، وإذا انتهت الإباحة تثبت العصمة ضرورة »(٢) . فكل اعتداء على نفوسهم يوجب تحمل العقاب المقرر له في الشريعة ، وتتبع عصمة المال عصمة النفس أي أنه يجب ضمان المتلفات (٣).

قال علي رضي الله عنه : وإنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا(٤) . وروى أبو داود والبيهقي عن الرسول ﷺ قال : « ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ شيئاً بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة »(٥) . وحوادث الأذى التي أصابت المسيحيين في بعض الأزمنة مرجعها إما الدوافع السياسية ، أو الحسد الاجتماعي ، أو الخوف من النصارى أنفسهم لاستعانتهم بدول أجنبية ،

(١) الجزية المالية في حد ذاتها ليست هي غاية القتال وإنما المراد من هذه العبارة هو الوصول إلى قبول المعاهدة . ودليل ذلك أننا عرفنا أن الجزية تطلق بمعنى العقد . وقد انتهينا في الباب التمهيدي إلى أن الجزية ليست من النظام العام الذي لايجوز مخالفته ، وإنما كان ذلك مراعى فيه حالة المعاهدات السابقة عند الأمم،وقد رجحنا أنه يجوز لولي الأمر أن يعقدمعاهدة على غير أساس الجزية كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية ومعاهدة اليهود مع الأوس والخزرج في المدينة ، وقد استمرت هذه الحال بعد نزول تشريع الجزية .

(٢) يوضح هذا من طريق علم الأصول : أنه إذا امتد الشيء إلى غاية فوراءها نقيضه بلا مرية ، إما من طريق المفهوم كما يقول الشافعية أومن طريق الاشارة كما يقول الحنفية (راجع مسلم الثبوت : ١ ص ٤٣٢) .

(٣) راجع البدائع : ٧ ص ١١١ ، لباب اللباب : ص ٧٣ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٥ ، مغني المحتاج : ٢ ص ٢٥٣ ، الأحكام السلطانية للماوردي : ص ٤٨ المغني : ٨ ص ٥٠٤ ، كشاف القناع : ٣ ص ٩٦ .

(٤) نصب الراية : ٣ ص ٣٨١ .

(٥) سنن أبي داود : ٣ ص ٢٣١ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٥ ، منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٢٩٦ .

وليس مصدر الأذى على الإطلاق هو العاطفة الدينية[1] .

ومن آثار عقد الذمة : نشوء التزامات متقابلة على طرفي العقد . ومضمون التزامات الذميين يتلخص في لزوم ترك ما فيه ضرر على المسلمين في مال أو نفس وهي ثمانية أشياء : الاجتماع على قتال المسلمين ، وأن لا يزني أحدهم بمسلمة ولا يصيبها باسم نكاح ، ولا يفتن مسلماً عن دينه ، ولا يقطع عليه الطريق ، ولا يؤوي للمشركين عيناً « أي جاسوساً » ، ولا يعاون على المسلمين بدلالة (أي لا يكاتب المشركين بأخبار المسلمين مثلاً) ، ولا يقتل مسلماً ولا مسلمة . وكذلك يلتزم ترك ما فيه غضاضة ونقص على الإسلام وهي ثلاثة أشياء : ذكر الله تعالى وكتابه ، ودينه ورسوله بما لا ينبغي .

فهذه الأشياء يلتزم الذمي بتركها[2] .

وكنموذج لمعرفة حقوق الذميين الناتجة من عقد الذمة نذكر جانباً مما جاء في كتاب النبي ﷺ لأهل نجران : « ... ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيَعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير ، لا يغير أسقُفٌ من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ، ولا كاهن من كهانته ، وليس عليه دنية ، ولا دم جاهلية ، ولا يحشرون ولا يعشرون ، ولا يطأ أرضهم جيش ، ومن سأل منهم حقاً فبينهم النَّصَف غير ظالمين ولا مظلومين[3] ... » . ومثل ذلك صلح خالد لأهل الحيرة[4] .

---

(١) انظر الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ٢١٢ .

(٢) الأم : ٤ ص ١١٨ ، ١٢٦ ، الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٤٠ لأبي يعلى : ص ١٤٢ .

(٣) فتوح البلدان : ص ٧٢ ، الخراج : ص ٧٢ .

(٤) الخراج : ص ١٤٣ .

وقد أقره عمر بن الخطاب رضي الله عنه واعتبره الفقهاء نافذاً على ما أنفذه عمر إلى يوم القيامة[١] .

وفي كل من هذين العهدين يتبين مدى التسامح مع الذميين من قبل المسلمين ، فقد قررت لهم حقوقهم في الحماية التامة والحياة والحرية الدينية وغيرها[٢] ، ومنحوا حق ممارسة شعائرهم الدينية وحرية العقيدة والمساواة أمام القانون ، وأنهم يتمتعون بجنسية سائر المواطنين المسلمين ، ولا حرج على استعمالهم اللغات الخاصة بهم ، وأن لهم الحق في عدم الاندماج مع المسلمين .

ومما يدل أيضاً على كفالة المسلمين لغيرهم حرية إقامة شعائرهم ماروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه رأى هيكلاً (معبداً) لليهود ، وقد غمره التراب ولم يبق ظاهراً منه إلا أعلاه ، فقام وأزاح هو ومن معه التراب عن الهيكل ، حتى بدا واضحاً كيما يتعبد عنده اليهود ويقيمون شعائر دينهم . كما روي عنه أيضاً أنه حينما ذهب إلى مدينة القدس لم يشأ أن يصلي في كنيسة خشية أن يحوّلها المسلمون بعد ذلك إلى مسجد ويمنعون المسيحيين عنها[٣] .

والتزامات المسلمين نحو الذميين تتلخص في وجوب حمايتهم والمحافظة عليهم إزاء أي اعتداء من المسلمين وأهل الحرب وأهل الذمة[٤] . فيجب

---

(١) الخراج : ص ١٤٧ .

(٢) انظر مجيد خدوري ،المرجع السابق : ص ١٦٥ فانه يقول : على السلطات الاسلامية أن تضمن للذميين حماية حياتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم . وانظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٧٢ .

(٣) النظم السياسية الدكتور ثروت بدوي ، الطبعة الأولى : ص ١٠٢ .

(٤) استثنى الشافعية من وجوب الحماية حالتين : ١) أن يكون أهل الذمة وحدهم ببلاد منفصلة عن حدود البلاد الاسلامية ، فلا تجب حمايتهم إلا إذا نص عليها صراحة في عقد الصلح ٢) أن يشترط في العقد عدم حماية الذميين .

حينئذ الدفاع عن أنفسهم وأموالهم ، وهذا حكم مجمع عليه (١) . عن جويرية بن قدامة (٢) قال : سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، قلنا : أوصنا يا أمير المؤمنين . قال : أوصيكم بذمة الله فإنه ذمة نبيكم ورزق عيالكم (٣) ، وفي رواية البخاري : كان فيما تكلم به عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند وفاته : « أوصي الخليفة من بعدي بذمة رسول الله ﷺ أن يوفى لهم بعهدهم ، وأن يقاتل من ورائهم (٤) ولا يكلفوا فوق طاقتهم (٥) » . وروى عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال : من قتل معاهداً (أي ذمياً) بغير حق لم يرح رائحة الجنة ؛ وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً (٦) .

ويجب علينا أيضاً ألا نتعرض لكنائسهم وخمورهم وخنازيرهم ما لم يظهروها (٧) . وكتلخيص لآثار عقد الذمة نذكر ما قاله ابن عابدين : « فإن قبلوا دفع الجزية فلهم ما لنا وعليهم ما علينا من الإنصاف ـ المعاملة بالعدل والقسط ، والانتصاف ـ الأخذ بالعدل . والمراد أنه يجب لهم علينا ويجب لنا عليهم لو تعرضنا لدمائهم وأموالهم أو تعرضوا لدمائنا وأموالنا

(١) راجع اختلاف الفقهاء : ص ٢٤١ ، شرح السير الكبير : ٢ ص ٦٤ ، الأشباه والنظائر لابن نجيم : ٢ ص ١٨٠ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٥ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٥٣ ، المهذب : ٢ ص ٢٥٥ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠٢ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٦٣٠ .

(٢) هو جويرية بن قدامة التميمي ، روى عن عمر بن الخطاب ، ذكره ابن حبان في الثقات .

(٣) القسطلاني : ٥ ص ٢٢٥ .

(٤) أي من بين أيديهم . وقد استعملت وراء هنا بمعنى أمام .

(٥) القسطلاني : ٥ ص ١٦٢ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٦ .

(٦) العيني شرح البخاري: ١٥ ص ٨٦ ، القسطلاني : ٥ ص ٢٢٦ .

(٧) راجع تحفة المحتاج : ٨ ص ٨٦ .

ما يجب لبعضنا على بعض عند التعرض (١) » وقال الماوردي : « ويلتزم لهم ببذل الجزية حقان : أحدهما الكف عنهم ، والثاني ـ الحماية لهم ، ليكونوا بالكف آمنين وبالحماية محروسين . روى نافع (٢) عن ابن عمر قال : كان آخر ما تكلم به النبي ﷺ أن قال : احفظوني في ذمتي (٣) .

وقد استمد الفقهاء هذه الأحكام من سنة الرسول العملية كما جاء في كتاب الذمة من الرسول ﷺ لثقيف : وإن طعن طاعن على ثقيف ، أو ظلمهم ظالم ، فانه لا يطاع فيهم في مال ولا نفس ، وإن الرسول ينصرهم على من ظلمهم ، والمؤمنون ومن كرهوا أن يلج عليهم من الناس فإنه لا يلج عليهم ، وإن السوق والبيع بأفنية البيوت ، وإنه لا يؤمر عليهم إلا بعضهم على بعض ، على بني مالك أميرهم ، وعلى الأحلاف أميرهم . (٤) » .

هذه الوثائق السياسية والأحكام الفقهية تدل على أن غير المسلمين الذميين يتمتعون بحقوق باقي المواطنين المسلمين ، وأنهم في ضمانة كافية لممارسة حرياتهم وتطبيق شريعتهم ، مع إعفائهم من القيام بواجب الخدمة العسكرية والمشاركة في الذود عن حياض الوطن ، إلا إذا رضوا بذلك باختيارهم ، وأساس هذا الاعفاء من واجب الجهاد مأخوذ من اتفاق الرسول ﷺ مع اليهود في المدينة الذي ذكرنا بعض فقراته في مبحث المعاهدات .

---

(١) رد المحتار على الدر المختار : ٣ ص ٣٠٧ .

(٢) هو نافع المدني ، أبو عبد الله : من أئمة التابعين بالمدينة ، كان علامة في فقه الدين ، كثير الرواية للحديث ، ثقة ، وهو ديلمي الأصل أصابه عبد الله بن عمر صغيراً في بعض مغازيه ، توفي سنة ١١٧ هـ .

(٣) الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٨ .

(٤) الأموال : ص ١٩١ .

واشتراك الذميين باختيارهم في الجهاد : لا يعترض عليه بما روى أحمد والبخاري ومسلم وابن ماجه من قوله ﷺ : « إنا لا نستعين بمشرك [١] » الذي يفهم منه عدم جواز انخراط الذميين في صفوف الجيش ؛ وذلك لأنه حديث خاص بوقت الرسول عليه السلام حيث لم تكن الثقة متوفرة بغير المسلم ، وكان المسلمون في ضعف ، وحجة النسخ أن الرسول ﷺ استعان بصفوان بن أمية قبل إسلامه في حنين [٢] . وقال عليه السلام : « إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر [٣] » . ومن هنا صرح جمهور الفقهاء بأنه لا بأس بالاستعانة بأهل الشرك ، ووفقوا بين الحديثين بأن المدار على الحاجة [٤] . والقائلون بأن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة وهم الشافعية والمالكية أوجبوا على الذمي مجاهدة أهل الحرب بالنسبة لعقاب الآخرة [٥] . وعلى كل حال : فإن إشراك الذميين في صفوف الجيش عائد تقديره لولاة الأمور يفعلون ما يرونه محققاً للمصلحة العامة والسياسة الحكيمة .

وفي سجل التاريخ نرى أنه قد اشترك غير المسلمين في الحروب العربية ، وكانوا مضرب الأمثال كما حصل من بني طي في واقعة الجسر بقيادة المثنى ،

---

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ١٩٩ ، القسطلاني : ٥ ص ١٧٠ ، سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠٠ .

(٢) راجع مشكل الآثار للطحاوي : ٣ ص ٢٣٩ .

(٣) العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٣٠٧ .

(٤) راجع شرح السير الكبير : ٣ صـ ١٨٦ ، المبسوط : ١٠ صـ ٢٣ ، ١٣٨ ، المواق : ٣ صـ ٣٥٣ ، حاشية العدوي : ٢ ص ٣ ، الأم : ٤ صـ ١١٧ ، الوسيط : ٧ ق ١٤٣ ب الحاوي : ١٩ ق ٣٧ ب ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٤٢٧ وما بعدها ، البحر الزخار : ٥ ص ٣٨٣ .

(٥) راجع شرح تنقيح الفصول : ص ٧٣ وما بعدها ، مسلم الثبوت : ١ ص ٨٧ ، إيصال السالك في أصول الإمام مالك : ص ٢٤ .

وفي واقعة البويب اشترك في القتال أحد نصارى بني تغلب الذي قضى على زعيم الفرس ، وفي الحروب الصليبية قاتل بعض الصليبيين مع صلاح الدين الأيوبي لإعجابهم به [١] .

هذا الحق الاختياري في القيام بالجهاد بالنسبة للذميين لا نجد مثيلاً له في العصر الحاضر ، وإنما على العكس نجد الدول المتمدنة في عصر النور تضع في طلائع الجيش سكان المستعمرات والمحميات ، وأما الجنود والمواطنون التابعون بحسب الأصل للدولة الحامية فيكونون في مؤخرة الجيوش .

فأين هذا من عدالة الإسلام ورحمته بالناس كافة وإنعامه على من يستظل بحكم المسلمين بنعمة الحرية والحياة الكريمة .

هذا ما عرضت لبحثه في انتهاء الحرب بالصلح المؤقت (الهدنة) ، والصلح الدائم (عقد الذمة) تاركاً التفصيلات التي هي من صميم القوانين الداخلية ، لا سيما في عقد الذمة حيث لم أتعرض لمسائل كثيرة كشروط العقد ومركز الذمي في الاسلام ، لأن ذلك من اختصاص النظام الداخلي مما يتسع لرسالة علمية واسعة .

---

(١) راجع الرسالة الخالدة : ص ٢١١ .

الفصل الثالث

انتهاء الحرب بالفتح وآثاره

تمهيد في تسويغ نظرية الفتح الاسلامي : – إن من الأمور المعروفة في السياسة عند جميع الناس أنه لا بد لنشر مذهب أو لحماية مبدأ من قوة وراء الدعاة وسلطان يدعم المتضمنين للمبدأ ، والاسلام ككل سلطان قائم على أساس مذهبي لم يدخر وسعاً في سبيل دعوته وتأييد انتشارها في العالم (١) ، فلم يشذ الإسلام عن هذه القاعدة العامة في كل سلطان يعضد مذهباً دينياً أو دنيوياً ، والتاريخ بين أيدينا شاهد على ذلك (٢) .

---

(١) راجع الشرع الدولي في الاسلام للدكتور نجيب الارمنازي : ص ١٨ .

(٢) رسم لنا الماوردي أصول السياسة الاسلامية في داخل البلاد وخارجها فقال : « اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ستة أشياء هي قواعدها وإن تفرعت : « وهي دين متبع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل فسيح ». ثم قال بعض العلماء : السياسة هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح ، وهي نوعان : سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها ، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم وتردع أهل الفساد ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، فالشريعة توجب المصير اليها والاعتماد عليها في إظهار الحق (راجع منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين : ص ٢٢٦ – ٢٢٧)فالسلطان =

وميزة الفتح الإسلامي تظهر في استقراره وعدم تألب الشعوب المغلوبة في وجه الفاتحين ، بسبب ما رأوه من تسامح المسلمين وكرم أخلاقهم وصدق وعودهم وعدالتهم وسمو عقيدتهم ، فكان الفتح خالداً تتفتح له القلوب والعقول فتستضيء بنور المعرفة واليقين ، فلا تلبث البلاد المفتوحة أن

= أمر ضروري لحماية الدين ، والسياسة العادلة أمر لازم في الشريعة . وهذان حرص عليهما المسلمون في فتوحاتهم ، لذلك حينما ظهرت انتفاضة فكرية كبرى وثورة عارمة مقدسة إلهية تتدفق في قلب جزيرة العرب بالخير والسمو والمدنية ، وحينما دعم الدعوة الاسلامية سلطان قوي ووحدة سياسية منظمة وبرزت نواة الدولة الإسلامية الحصينة ، حينما بدا ذلك أحس العرب بخطر الاسلام ، ثم انتقلت آثار الخطر إلى الدول المجاورة للجزيرة من عرب وغير عرب . وعندما دقت أجراس الخطر مسامع هؤلاء برز الحقد اليهودي والمسيحي والوثني ، فتضافرت جميع قوى الطغيان والشر للقضاء على ما أحسوا به من شوكة الاسلام قبل استفحال أمره . فاضطر المسلمون من العرب باعتبارهم نواة الاسلام أن يقفوا في وجه المعتدين والطامعين مندفعين عما أدركوه من أن الغلبة والسلطان شرط لإقامة الدين ، فكلل جبينهم بأكاليل الغار وتوجت حروبهم بانتصار ليس له في التاريخ مثيل أو نظير ، وذلك بسبب ارتفاع معنويات العرب بالدين الجديد ، وقوة الدعوة نفسها ورصانة مبادئها (انظر التاريخ السياسي للدكتور عبد المنعم ماجد ـ ١ ص ١٦٦ ، المدخل للفقه الاسلامي ـ ص ٧٩) وبما خالط بشاشة قلوبهم من إيمان صادق وعقيدة قوية وفكرة نيرة . ولكن هذه العقيدة مع قيود التقوى كانت درعاً حصيناً للحفاظ على المدنية والحضارة . وإذن فتلك القوة الكبرى الجديدة ـ رغم قلة أفرادها ـ لا غالب لها ما أراد صاحبها وجه الحق وحده (انظر حياة محمد ، هيكل : ص ٢٩٧) فسار المسلمون من نصر إلى نصر ، ومن فتح إلى فتح وهم يشعرون بحاجة العالم أجمع إلى اصلاح ما فسد من الانظمة وما تلوثت به العقائد والأخلاق ، فكان قبول الاسلام متجاوباً مع ما تتعطش اليه النفوس ، وما تنتظره من منقذ يرفع عنها حجب الظلام وغياهب الضلالات . يدل لهذا ما قاله « هرقل » عظيم الروم لدحية الكلبي الذي حمل اليه كتاب الرسول صلى الله عليه وسلم يدعوه إلى الاسلام قال : « وسألتك هل يرتد أحد منهم عن دينه بعد أن يدخله سخطة له فزعمت أن لا ، وكذلك الإيمان إذا خالط بشاشة القلوب. وسألتك هل يزيدون أو ينقصون ، فزعمت أنهم يزيدون ، وكذلك الايمان حتى يتم » (راجع شرح مسلم ـ ١٢ ص ١٠٦ ، القسطلاني : ٥ ص ١٠٩) .

تندمج بالمسلمين وتصبح غيورة على الاسلام كالمسلمين الفاتحين ، بينما نرى البلاد التي فتحها غيرهم ، لا سيما اليوم تبقى خاضعة لهم ما بقي السيف مصلتاً فوق رؤوس أهلها ، حتى إذا آنسوا منهم غرة أو ضعفاً ثاروا في وجههم وطردوهم (١).

وتشريع الحرب وبالتالي الفتح والغلبة هو آخر الطرق المشروعة مع العدو في الإسلام ، حيث إن الأعداء إذا دعوا إلى الإسلام أو إلى المعاهدة فأبوا ، كان معنى ذلك تبييتهم الغدر وانطواؤهم على الحقد والخيانة ومبادرتهم بالعدوان قريباً ، فتكون حينئذ الحرب لتوقي ذلك الغدر . روى البخاري ومسلم عن عبد الرحمن بن عوف قال : قال رسول الله ﷺ : « يا أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو واسألوا الله العافية . فإذا لقيتموهم فاصبروا واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف » (٢).

فروح التشريع الإسلامي تتفق مع ما يقرره القانون الدولي وتسير عليه الدول ، وهو أنه لا يلجأ إلى الحرب لفض المنازعات الدولية (٣) ، ولا يعترف بالفتح (٤) كوسيلة مشروعة لتملك الاختصاصات الدولية (٥). ولكن الدول لا تطبق ذلك من ناحية السلوك الواقعي ، ولذلك فإن الضم الذي

---

(١) راجع سيرة عمر بن الخطاب للاستاذين علي الطنطاوي وأخيه ناجي ـ ص ١٠٩ وما بعدها.

(٢) صحيح البخاري : ٤ ص ٦٣ ، شرح مسلم : ١٢ ص ٤٦ .

(٣) مبادىء القانون الدولي العام للاستاذ حافظ غانم طبعة ١٩٥٩ ـ ص ٥٧٢ وما بعدها.

(٤) الفتح : هو احتلال اقليم الدولة ـ كله أو بعضه ـ بواسطة القوات العسكرية لدولة أخرى في أثناء الحرب القائمة بينهما وضم الدولة المنتصرة للاقليم المحتل بعد انتهاء الحرب ، أو بعد انتهاء العمليات العسكرية . (انظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧١٩ ، مبادىء القانون الدولي العام طبعة ١٩٦١ للدكتور حافظ غانم : ص ٦٤١) .

(٥) حافظ غانم طبعة ١٩٥٩ ، المرجع السابق : ص ٣٣٣ ، أصول القانون الدولي للاستاذين حامد سلطان وعبد الله العريان : ص ٤٦٦ .

يحصل نتيجة لفناء (١) إحدى الدول المتحاربة وزوال شخصيتها الدولية عمل يقرره القانون الدولي العام (٢) كما حصل بالنسبة لألمانيا من فناء بعد الحرب العالمية الثانية حيث زالت عناصر الدولة ثم أعيد تكوينها بعد ذلك . وعلى كل حال فلا ضير على الإسلام في اعترافه بمشروعية الفتح ، فقد كان ذلك هو السائد عند الأمم الماضية ، ولم يعتبر الفتح غير مشروع بين الدول إلا في السنين الأخيرة من عصرنا الحديث وذلك بعد تقرير تحريم الحرب غير الدفاعية .

أما الفتح في الإسلام فقد أجيز كما علمنا في الباب التمهيدي بشرط أن تكون الدوله المفتوحة قد اعتدت على الإسلام ، أو ثبت لدى المسلمين أنها تأخذ الأهبة للاعتداء ، وذلك بألا تكون بينهم معاهدة تمنع الاعتداء . والفتح بضم الدولة المفتوحة إلى دار الإسلام ، على أن يكون الخاضعون لهذه الدولة لهم ما المسلمين ، وعليهم ما على المسلمين (٣) .

يظهر من هذا أن مشروعية الحرب في الاسلام لم تكن كما سبق أن عرفنا إلا دفاعاً عن العقيدة ، أو تمكينا من تقرير حرية انتشار الاسلام ، وليس لإكراه الناس على الاسلام .

---

(١) الفناء : هو أن تنتهي الحرب نتيجة لواقعة مادية هي انهزام إحدى الدول المتحاربة هزيمة تامة ، وخضوعها لدولة العدو التي تقرر ضم إقليمها اليها . فالفناء يترتب عليه انتهاء الحرب القائمة وضم إقليم الدولة التي انهزمت إلى إقليم الدولة المنتصرة (راجع قانون الحرب للدكتور جنينة : ص ٤٣٦ ، حافظ غانم طبعة ١٩٦١ : ص ٦٩٣ وما بعدها ، أوبنهايم ـ لوترباخت : ٢ ص ٤٧٠ ، بريجز : ص ٩٧٧ ، ويزلي : ص ٦٦٢) .

(٢) حافظ غانم ، طبعة ١٩٦١ : ص ٦٩٤ ، أبو هيف ، الطبعة الرابعة : ص ٧٨١ .

(٣) وراجع القانون الدولي العام للاستاذ الدكتور حامد سلطان : ص ٧٠١ ـ ٧٠٢ .

ولذلك فإننا لا نؤيد ما يدعيه بعض المستشرقين مثل إرفنج من أن العرب كانوا مدفوعين نحو الفتوح بالحماس الديني ، وأن الحروب الإسلامية كانت حروباً دينية (١) . أي أنه ليس تناحر الأديان وتصارع العقائد والعداء الديني هو الذي حمل المسلمين على الفتح . فإن كانت قوة العقيدة هي التي تدفع المسلم إلى التفاني في الجهاد ، فهذا من أجل الطمع في الثواب الأخروي فقط . وقد سبق أن ذكرنا قول « أرنولد » المؤرخ الكبير في هذه المناسبة حيث قال : « ومن المؤكد أن هذه الفتوح الهائلة التي وضعت أساس الامبراطورية العربية لم تكن ثمرة حرب دينية قامت في سبيل نشر الإسلام » (٢) .

وإذا لم تكن الفتوحات الإسلامية حروباً دينية هدفها القضاء على الأديان المخالفة كما كان هدف الحروب الصليبية مثلا ، فهي كانت من أجل المطالبة بتحقيق حرية امتداد الاسلام ولإعلام الناس برسالة السماء الأخيرة بما فيها من هدى وإصلاح وتقويم لاعوجاج الأوضاع الفاسدة . وحينما بلغ الإسلام هذه الغاية توقف الفتح فلم يتجاوز الرقعة المعروفة التي وصلت إليها الفتوحات الإسلامية على جوانب السند شرقاً وحدود فرنسا غرباً .

ثم إن الفتح الإسلامي لم تكن غايته ضم البلدان إلى الوطن الإسلامي لامتصاص دماء أهلها وسلب أموالهم وتدمير ممتلكاتهم واستغلال مواردهم الطبيعية وخيراتهم (٣) . ولكن غايته التمكين لقبول الدعوة الجديدة بإزالة العروش الظالمة التي وقفت في وجه المسلمين ضاربة بمصالح رعاياها

(١) انظر التاريخ السياسي ، ماجد : ١ ص ١٦٣ ، حياة محمد ، ارفنج : ص ١٨١ ، ٢١٠ ، دائرة المعارف العربية للبستاني : ٦ ص ٧٨٠ وما بعدها .

(٢) الدعوة إلى الاسلام ، الطبعة الثالثة : ص ٤٧ .

(٣) انظر المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٧٩ .

مرض الحائط ، كما كان الأمر في بلاد الفرس والروم ، أو الاستجابة لدعوة الشعوب المستضعفة للتخلص من حكم الدخلاء الغاشمين كما كان الأمر في مصر وشمال افريقيا .

وإذن فلم يكن قصد العرب حب الدنيا واستعباد الشعوب وإقامة حكومة عالمية علواً في الأرض واستكباراً ؛ لأن إرادة العلو على الخلق ظلم ، فإن الناس من جنس واحد يبغضون كل ذلك ويعادونه[١] . ولذا قال تعالى : « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين »[٢] . وقال سبحانه محدداً للمؤمنين غاية الفتح : « الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور[٣] » .

وعلى الجملة فلم تكن الفتوحات الاسلامية حروب استعمار وجباية ، وإنما كانت حروب تحرير وهداية .

وتبدو حقيقة مقصد المسلمين من فتوحاتهم مما نقله المؤرخون على ألسن قوادهم ، مثل قول عبادة بن الصامت للمقوقس : « إنما رغبتنا وهمتنا في الله واتباع رضوانه ، وليس غزونا لعدونا ممن حارب الله لرغبة في دنيا ولا طلب الاستكثار منها ... لأن غاية أحدنا في الدنيا أكلة يسد بها جوعته لليله ونهاره ، وشملة يلتحفها ... لأن نعيم الدنيا ليس بنعيم ورخاؤها ليس برخاء ، إنما النعيم والرخاء في الآخرة[٤] » .

---

(١) إكليل الكرامة في مقاصد الامامة ، صديق حسن خان : ص ٥ .
(٢) القصص ــ ٨٣ .
(٣) الحج ــ ٤١ .
(٤) فتوح مصر لابن عبد الحكم : ص ٦١ .

وبهذا يظهر أن الاسلام لا يرضى بالاستعمار مهما كان الثمن ولا يبيح لاتباعه الاستعمار أيضاً ، ولا يصح لأحد أن يشبه الفتوحات الاسلامية بالاستعمار كما يزعم بعض كتاب الغرب ، إذ أن هناك فرقاً كبيراً واضحاً بين مهمة الفتح الاسلامي والاستعمار الحديث .

فالاستعمار عقبة كأداء في سبيل تقدم الشعوب ، وتقارب المواطنين ، وتعاونهم الاقتصادي والثقافي ، وتمتعهم بوسائل الرفاهية المادية المدنية الحديثة ، واستقرار علاقات الشعوب على قدم المساواة .

والاستعمار نوع من الاعتداء البدائي تنبذه الانسانية المهذبة ، وهو يتنافى مع مبادىء الحرية والعدالة والقانون ، لأنه يقوم على مبدأ التسلط السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي .

أما الاسلام فقد سبق إلى إعلان حقوق الانسان وطبقها فعلاً في ميادين القضاء والفصل بين الناس ، وقرر مبدأ الكرامة الانسانية ، وحمى المثل العليا ، وأنصف المظلومين ، ونافح عن الفضيلة ، وعامل الشعوب المفتوحة بلادهم بأجلى معاني الرفق واللين والرحمة والانسانية ، ولم يرهقهم بالأعباء المالية ، وهيأ الأفكار وشحذ العزائم للسير في أشواط المدنية والحضارة ، وفتح القلوب للاستمتاع بنور الهداية الإلهية ، وتصحيح العقائد الفاسدة ، دون إعنات ولا إكراه ، ولا تسلط ولا إذلال ، ولا ضغط سياسي أو اقتصادي ، وإنما شعاره إحقاق الحق ، وإنصاف المظلوم ، ومنع الاستعباد وإقامة الدين الخالص لله ، والتاريخ أصدق شاهد على ما نقول .

وهنا نتكلم عن الفتح من ناحيتين :

أولاً - مشروعية الفتح .

ثانياً - آثار الفتح .

أولاً ـ مشروعية الفتح :

الفتح والغلبة من طرق إنهاء الحرب في الاسلام ، وهذا ما عبر عنه الفقهاء بانتهاء الحرب بفتح البلاد عنوة وقهراً باستيلائهم عليها ، ويقصدون بالاستيلاء هنا : استقرار الفتح واستكماله ، فما دامت المعركة ناشبة والقتال دائراً فإن الفتح لا يتحقق ، ولذا ذكر ابن قدامه الفتح في مقابلة الاسلام ، أو الصلح على مال جملة أو خراجاً مستمراً ، وفسر الكمال بن الهمام العنوة بالذل والخضوع ، وذلك يستلزم قهر المسلمين لهم(١) . وهذا المعنى وهو تمام الفتح يشترط أيضاً في القانون الدولي ، فان مجرد احتلال إقليم الدولة في أثناء العمليات العسكرية لا يحدث تلقائياً ثمة أثراً في انتقال الاقليم المحتل من سلطة الدولة الأصلية إلى سلطة الدولة المحتلة ، وهو لا ينتقل من سيادة دولة الأصل إلا بعد الانتهاء من العمليات الحربية ، وصدور إجراء الضم إلى سلطة الدولة المنتصرة(٢) .

ويلاحظ أن الفتح الذي يعنيه فقهاؤنا هو فتح المسلمين لبلاد عدوهم فلم يتعرضوا للحالة العكسية : وهو فتح العدو لبلاد المسلمين ، إذا قدر ذلك . وكل ما ذكروه كالامامية والزيدية والشافعية هو أن بلاد الاسلام لا تملك بالقهر والاستيلاء(٣) . وإذا تم ذلك كما هو الأمر في فلسطين فيجب على

---

(١) انظر فتح القدير : ٤ ص ٣٠٣ ، حاشية الشلبي على الزيلعي : ٣ ص ٢٤٨ ، المغني : ٨ ص ٤٨٩ ، الأحكام السلطانية للماوردي : ص ٤٧ ، ١٣٢ ، لأبي يعلى : ص ٣١ ، ١٣٠ .

(٢) راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٢٠ .

(٣) مفتاح الكرامة : ٧ ص ٧ ـ ٨ ، البحر الزخار : ٣ ص ٣٠١ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٨ .

المسلمين قاطبة أن يتحدوا لصد العدوان وتطهير البلاد . أما بالنسبة للمسلمين الذين يظلون تحت حكم العدو فهل يجب عليهم أن يهاجروا ؟

يرى المالكية والزيدية والظاهرية أن الهجرة تجب في هذه الحالة إلا عند العجز عنها . أو لمصلحة أو عذر . والوطن والمال كل ذلك ملغي في نظر الشرع ، وقد طبق ذلك على حالة الأندلس(١) . ودليلهم قوله ﷺ - فيما رواه أبو داود والترمذي - : « أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا يترايا ناراهما »(٢) .

ويري جمهور الفقهاء - منهم الإمامية والإباضية : أن الهجرة لا تجب إذا تمكن المسلم من إقامة شعائر دينه(٣) . ودليلهم ما روى الجماعة إلا ابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة : لا هجرة بعد الفتح ، ولكن جهاد ونية ، وإذا استنفرتم فانفروا(٤). وروي البيهقي عن الزهري عن صالح بن بشير بن فديك(٥) . قال : جاء فديك إلى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله ، إنهم يزعمون أن من لم يهاجر هلك فقال رسول الله ﷺ : يا فديك أقم الصلاة وآت الزكاة واهجر السوء ، واسكن من أرض قومك حيث شئت . قال : وأظن أنه

---

(١) فتح العلي المالك للشيخ عليش : ١ ص ٣١٧ - ٣٢٧ ، البحر الزخار : ٥ص٤٦٩ .

(٢) منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣١٧ .

(٣) راجع الأم : ٤ ص ٨٤ ، شرح السير الكبير : ١ ص ٦٨ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٥٨٣ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٣ ، شرح النيل : ١٠ ص ٣٩٤ ، الروضة البهية : ص ٢١٧ .

(٤) فتح الباري : ٦ ص ١٤٣ ، ٢١٨ ، العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٨٠ .

(٥) بشير بن فديك له رؤية ولأبيه صحبة وهذا الحديث رواه صالح ابنه عنه وهو رواه عن أبيه بشير الكعبي . وقد وزدنا من طريق الاوزاعي عن الزهري ، ورواه الأوزاعي من طريق آخر . (راجع أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير الجزري : ١ ص ١٩٨) .

قال : تكن مهاجراً[1] . قال الرازي : الأصح أن الهجرة انقطعت بفتح مكة ، لأن عنده صارت مكة بلد الاسلام[2] . وأما حديث جنادة بن أبي أمية[3] : « لا تنقطع الهجرة ما دام الجهاد » . فهو غير مخالف لسابقه ، لأنه قد يحتمل أن يكون أراد بذلك الكفار من أهل مكة الذين كانوا يقاتلون حتى فتحت عليهم بما فتح الله به عليهم[4] . وأما حديث معاوية - فيما رواه أحمد وأبو داود - « لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها[5] » . فالمراد به هجرة السوء لا الهجرة المذكورة في الآثار الأول ، ألا تراه يقول : حتى تنقطع التوبة . أي إنما الهجرة التي يهجر بها ما كان قبلها مما قطعته التوبة ، وقد دل على ذلك ما قد روي عن رسول الله ﷺ مما فيه تفرقة بين هاتين الهجرتين[6] .

هذا ما قاله الطحاوي ، وفي تقديري أن الهجرة لها معنى اصطلاحي شرعي معروف ، وهو الانتقال من بلد إلى بلد لغرض شرعي وهو أمر ضروري لمن افتقد في بلد ما الأمان على نفسه وعرضه وماله وإقامة شعائر دينه ، قال الله سبحانه : « إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم ، قالوا: فيم كنتم ؟ قالوا : كنا مستضعفين في الأرض ، قالوا : ألم تكن أرض

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ١٧ .
(٢) راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٣٩١ .
(٣) هو جنادة بن أبي أمية الأزدي ثم الزهراني : مختلف في صحبته روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن جماعة من الصحابة . ذكره ابن سعد في الطبقة الأولى من تابعي أهل الشام مات سنة ٨٠ هـ . وكان ثقة صاحب غزو .
(٤) مشكل الآثار للطحاوي : ٣ ص ٢٥٨ .
(٥) سنن أبي داود : ٣ ص ٧ .
(٦) مشكل الآثار : ٣ ص ٢٥٨ .

الله واسعة فتهاجروا فيها ، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً »[١] فهذا تشريع دائم لا مجال للخروج عن أحكامه في مثل الحالات التي ذكرناها .

أما من الناحية السياسية العامة فسواء أقلنا بوجوب الهجرة أو بعدم وجوبها ، فانه يلزم المسلمين الذين قد يتمكن العدو من الاستيلاء على بلادهم في العصر الحاضر أن يظلوا في تلك البلاد ، ولا يهاجروا حتى يتاح لهم طرد العدو بمعونة سائر المسلمين في بقية الأمصار ، وإلا ترتب عليه حصول مفسدة وهي زوال بلاد المسلمين بالتدريج . وحينئذ لا يبقى مقر لهم يستطيعون فيه ممارسة القدر الضروري من شعائرهم ، قال الشافعية في هذا الصدد : لو رجا المسلم ظهور الإسلام بمقامه أو قدر على الامتناع في دار الحرب بالاعتزال والقتال ، فهذا يجب عليه أن يقيم في دار الحرب . ولو قدر على الامتناع والاعتزال ثَمّ (أي في بلده الإسلامية) ولم يرج نصرة المسلمين بالهجرة كان مقامه واجباً ؛ لأن محله دار إسلام فلو هاجر لصار دار حرب ، ثم إن قدر على قتالهم ودعائهم للاسلام لزمه وإلا فلا[٢] .

وعلى هذا فمن الواجب على سكان فلسطين البقاء في ديارهم ومقاومة العدو بمعونة بقية المسلمين حتى يتم تطهير البلاد من العدو البغيض ، والهجرة وإن اعتبرت في العصر الحاضر حقاً طبيعياً ومظهراً من مظاهر الحرية التي يتمتع بها الأفراد ، وعلى الدولة أن تيسر مبدئياً سبلها ، ولكن ما دام ذلك لا يتعارض مع الصالح العام والاعتبارات القومية[٣] .

---

(١) النساء — ٩٧ .

(٢) راجع الروضة : ٢ ق ١٢٦ ، الحاوي : ١٩ ق ١٨ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٦٢ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٨ .

(٣) راجع القانون الدولي العام للدكتور سموحي فوق العادة : ص ٣٢٥ .

ثانياً - آثار الفتح :

يتم الفتح بعد الاستيلاء عنوة على بلد آخر كما عرفنا . والكلام في الآثار المترتبة عليه يتضح بعد انتهاء الحرب . وأول هذه الآثار هو انتقال السيادة إلى الدولة الفاتحة ، فتصبح إرادتها هي الحاكمة والمتصرفة في جميع شؤون البلد ، وتكون قوانينها وتشريعاتها هي المختصة في حل جميع القضايا وما يثور من منازعات ، وبذلك تنتهي الحرب ويعود السلام .

والذي يهمنا في هذا الموضوع هو أثر الفتح بالنسبة للأموال والأشخاص .

ففي حالة إسلام المغلوبين فإن الاسلام يصون دماءهم وأموالهم ويصير لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ، ويقرون على ما ملكوا من بلاد وأموال . قال رسول الله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » . وتصير بلادهم إذا أسلموا دار إسلام يجري عليهم حكم الاسلام .

فإذا لم يسلموا فقد قرر فقهاؤنا أنه تغنم أموالهم من عقارات ومنقولات وتسبى ذراريهم - أي كما هو شأن الحكم السائد في الحروب الماضية - ويقتل من لم يحصل في الأسر منهم ، ويكون ولي الأمر مخيراً في الأسرى بين أمور : هي القتل والاسترقاق والمن والفداء وضرب الجزية[1] ، على تفصيل بين فقهائنا عرضناه في فصل الأسرى والجرحى سابقاً .

فإذا أسلم البعض وبقي الآخرون على دينهم فيطبق الحكم السابق من الحالتين .

---

(١) راجع فيما سبق فتح القدير : ٤ ص ٣٠٣ ، تبيين الحقائق للزيلعي : ٣ ص ٢٤٨ القوانين الفقهية لابن جزي : ص ١٤٨ ، الأحكام السلطانية للماوردي : ص ٤٦ - ٤٧ ، لأبي يعلى : ص ٣١ .

ولكننا نحن - في حالة عدم إسلام سكان البلاد الأصليين - رجحنا في بحث أموال العدو أن حكم الأرض يفوض أمرها إلى ولي الأمر لقسمتها بين الغانمين ، أو لتركها وقفاً على مصالح المسلمين في يد أصحابها بعد وضع ضريبة شخصية : هي الجزية على الاشخاص القادرين ، والخراج على الارض المنتجة . ونظراً لأن البلدان الواسعة ليس من المصلحة قسمتها ، فتترك بيد أهلها يقومون على زراعتها واستغلالها في نظير دفع مؤونتها ، وهي ضريبة الخراج كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سواد العراق والشام ومصر ، وأقره بقية الصحابة فكان إجماعاً .

وأما المنقولات فهي من حق الغانمين ، وقد رجحنا أنه لولي الامر أن لا يقسمها أيضاً كما هو رأي بعض العلماء .

وقد أبدينا رأياً آخر في هذا الموضوع ، وهو أنه يجب التمييز بين أموال العدو العامة أو الحربية ، وهذه هي التي يغنمها الفاتحون ، وبين أموال الافراد غير المحاربين ، وهذه لا يصح اغتنامها نظراً لتغير مدلول الحرب وحصر نطاقها اليوم في الجيوش المنظمة بعد أن كانت في الماضي تعم الشعوب المتحاربة .

وأما الاشخاص القاطنون في البلد المفتوح فهم إما مسلمون ، حكمهم حكم المسلمين في كافة الحقوق والواجبات ، وإما ذميون يرتبطون بعقد الذمة لإثبات ولائهم للحكم الاسلامي . ويعدون مواطنين ، لهم ما للمسلمين ، وعليهم ما عليهم مع بعض الاعفاءات في أصل الحكم الإسلامي ، وإما أجانب يعاملون معاملة المستأمن كما عرفنا ، وإما أسرى حرب بسبب اشتراكهم في القتال .

وقد قررنا أن التشريع الدائم في الاسلام بالنسبة للأسرى إما المن وإما الفداء أو جعلهم ذميين . والمن عليهم بعد فتح بلادهم بتركهم أحراراً

في بلاد المسلمين ، واعتبارهم ذميين إن لم يسلموا ، كان هو السائد إبّان الفتوحات الاسلامية ، وكذلك كان يعن على أراضيهم وأموالهم بعد وضع الخراج عليهم المحافظة على ولاء البلاد المفتوحة .

وكان يقام والٍ مسلم على البلد المفتوح ليشرف على تنظيم الاوضاع العامة ، وتنفيذ الأحكام وإنصاف المظلومين وجباية الضرائب للانفاق على ما تحتاجه رعاية المصالح العامة والمرافق الضرورية ؛ وتصبح الولايات التابعة لسلطة واحدة عليا كأنها في نوع من الحكم يسمى بالاتحاد المركزي الذي تفقد فيه الولايات سيادتها الخارجية وتستقل بإدارتها الداخلية(١) كما هو معروف من نظام الإدارة المركزية في الاسلام .

والذميون في هذه الولايات كانوا يتمتعون بقدر من الاستقلال فيما يدينون به وفي أقضيتهم وفي إعفائهم من بعض الواجبات ، كما عرفنا في بحث آثار عقد الذمة ، بل إن لكل إقليم الحق في تقرير مصيره مع الاحتفاظ بالعلاقات الطيبة مع المسلمين للقيام بواجبهم الإصلاحي في تبليغ رسالة السماء بما تضمنته من هدي وحق وخير .

وليس من الضروري أن يكون سكان الولايات المفتوحة مرتبطين بعقد ذمة ، فإنه يجوز أن يكتفى بولائهم للمسلمين على أساس معاهدة ود وصداقة ، وبدون قيامهم بأي التزام مالي للحكومة الاسلامية كما عرفنا في بحث المعاهدات .

فأين هذا من أثر الفتح في قانون الحرب بين الدول ؛ فإن الدولة الفاتحة تتولى جميع السلطات السياسية ، والإدارية ، والتشريعية والقضائية وسائر حقوق السيادة بالمعنى المفهوم حديثاً ، وعلى الجملة فإن البلد المفتوح يصبح قطعة من بلاد الفاتحين .

---

(١) راجع القانون الدستوري للاستاذين الدكتورين عثمان خليل وسليمان الطماوي : ص ٣٢ .

الفصل الرابع

انتهاء الحرب بترك القتال

الثبـــات :

ثبات الجيش في خطوط الدفاع ورباطة جأشه أمام هجمات العدو من أهم دعائم الحرب ، وركائز الفوز والانتصار ، وقد اهتم القرآن الكريم بأمر الثبات ، فقال الله تعـــالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون » (١) . هـذا تعليم من الله لعباده المؤمنين آداب اللقاء وطريق الشجاعة عند مواجهة الأعـداء . والثبات : هو أن يوطنوا أنفسهم على اللقاء ولا يحدثوها بالتولي (٢) . قال الله سبحانه : « يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون »(٣). ويأمر الله عز وجل بملازمة الثبات في المعركة فيقول : « فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الاعلون والله معـكم ولن يتِرَكم أعمالكم (٤)». لان الرضا بالاستسلام حينئذ تخاذل ، وإقرار للعدوان والتسلط والقهر .

---

(١) الانفال ـ ٤٥ .
(٢) راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٣٧١ .
(٣) آل عمران ـ ٢٠٠
(٤) محمد ـ ٣٥ .

قال أبو بكر في كتابه إلى خالد « احرص على الموت توهب لك الحياة » . ومن أمثال العرب « الشجاعة وقاية والجبن مقتلة » (١) .

وقد قال الفقهاء : المعتبر في وجوب الثبات في زماننا الطاقة (٢) أي أن الفرار من العدو يعتمد على تقدير قائد الجيش بحسب ما يزن به قواه وما يعرفه من قوى عدوه بالتجسس والاستطلاع ، لأن أنظمة القتال قد تغيرت وأصبحت تعتمد على الاسلحة والمدد الحديثة ، أما عدد القوات فلم يعد له ذلك الاعتبار الأهم . قال ابن الماجشون ورواه عن مالك : « إن ضعف المسلمين الذين لا يجوز الفرار عنهم إنما يعتبر في القوة لا في العدد ، وإنه يجوز أن يفر الواحد عن الواحد إذا كان أعتق جواداً منه ، وأجود سلاحاً ، وأشد قوة (٣) » .

وقوانين الحرب السائدة تقضي بقتل الجندي الذي يفر حال القتال كيلا يكون سبباً في زعزعة صفوف الجيش ، وسريان روح الوهم والضعف في بقية الجنود فتكون الهزيمة بعدئذ .

الفرار :

ولا يجوز الفرار أمام العدو إلا إذا كان ذلك من أجل التدابير الحربية ، وترتيب الخطط الدفاعية أو الهجومية ، والله سبحانه رخص للمسلم أن يهرب ليكر على عدوه مرة ثانية ، أو لينضم إلى حامية من الجيش

---

(١) العقد الفريد : ١ ص ١١٦ .

(٢) راجع مخطوط السندي : ٨ ق ٢٠ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٣ ، المنتقى ٣ ص ١٧١ ، المقدمات الممهدات : ١ ص ٢٦٣ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٣٣ .

(٣) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٤ .

في بقعة أخرى لتركيز الدفاع في منطقة استراتيجية مثلا . قال الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار ، ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير »(١) .

كذلك يجوز للجندي إذا لم يكن معه سلاح أن يفر في وجه من يراه مدججاً بالسلاح ، وكذلك إذا عجز لمرض أو نحوه (٢) .

ترك القتال .

وإذا كان ثبات الجنود فرادى عند التحام القتال ضرورة حربية وفضيلة سامية ، فإنه قد يكون الانسحاب الجماعي والانصراف عن القتال من قبل الجيش كله نصراً وعزاً ، ومأثرة حربية تذكر فتشكر ، فاذا رأى قائد الجيش المصلحة في الانصراف عن الحرب ، إما لضرر في الاقامة بسبب حوادث الطبيعة ، أو لإدراك مصلحة يخشى فواتها إذا استمر القتال ، أو للمحافظة على الجيش أمام قوة حربية هائلة للعدو ، فيجوز حينئذ الانسحاب بعد تنظيم خطته لئلا يفنى الجيش فيؤتى من الخلف . وقد كان انسحاب جيوش جرارة في الحربين العالميتين مدعاة للعجب والتقدير في العصر الحديث ، وكان انسحاب الجيش المصري في العدوان الثلاثي في عام ١٩٥٦ م من صحراء سيناء عبقرية حربية فوتت على العدو مكره وحيله في القضاء على الجيش على غفلة منه،ثم بتم الاستيلاء على قناة السويس .

---

(١) الانفال — ١٥ .

(٢) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٨٧ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٢٠ ، المقدمات الممهدات : ١ ص ٢٦٣ ، الروضة : ٢ ق ١١٨ ، الوسيط : ٧ ق ١٤٧ ، الروضة البهية : ١ ص ٢١٩ ، المختصر النافع في فقه الإمامية : ص ١١٢ .

ولا غرابة في هـذا فالمسلمون يجـدون في تشريعهم الخـالد وسلامة فطرتهم النهج الأغر لحفظ سلامة جيوشهم دون أن يظن بهم تفريط أو تهور كما يدعي ذلك بعض المستشرقين (١) . قال الله تعالى : « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » (٢) . وإذن فنحن يجب أن نميز بين ضرورة المصابرة والثبات أمام العدو في وقت ، وضرورة الانصراف عن القتـال في وقت آخر ، وطبيعي أن هذا يظهر فيما إذا كان المنصرف هو المهاجم .

قال الامام الشافعي رضي الله عنه : إذا ضعف المسلمون عن قتال المشركين أو طائفة منهم لبعد دارهم أو كثرة عددهم ، أو خَلّة بالمسلمين أو بمن يليهم منهم ، جاز لهم الكف عنهم ومهادنتهم على غير شيء يأخذونه من المشركين ، ثم قال : إذا التحم قوم من المسلمين فخافوا أن يُصطلموا لكثرة العدو وقلتهم وخلة فيهم ، فلا بأس أن يعطوا في تلك الحال شيئاً من أموالهم على أن يتخلصوا من المشركين ، لأنه من معاني الضرورات يجوز فيها مالا يجوز في غيرها (٣) .

وقريب من هـذا ما رآه الأوزاعي من تجويزه الصلح مع العدو ولو كان ببذل مال في كل عام إذا كان لا طاقة بالمسلمين أمام عـدوهم ، أو وقعت فتنة بين المسلمين في داخل بلادهم فخافوا عدوهم (٤) .

وإذا كان الكف يجوز ببذل مال لحماية الجيش ، فهو أجوز إذا تم

---

(١) انظر الحرب والسلم ، مجيد خدوري : ص ١٣٣ .
(٢) البقرة — ١٩٥ .
(٣) الأم : ٤ ص ١١٠ .
(٤) اختلاف الفقهاء للطبري : ص ١٧ وما بعدها .

بدون شيء وعلى غير علم من العدو كيلا تتاح له الفرصة وتسول له نفسه بالبطش بالمسلمين .

والخلاصة أن الشافعيـة قالوا : إذا جاز الفرار نظر : إن غلب على ظنهم أنهم إن ثبتوا ظفروا استحب الثبات . وإن غلب على ظنهم الهلاك ففي وجوب الفرار وجهان . قال الامام : إن كان في الثبات الهلاك المحض من غير نكاية وجب الفرار قطعاً ، وإن كان فيه نكاية ، فوجهان : أصحها لا يجب لكن يستحب (٢) .

وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى : على المسلم أن يقاتل ما أمكنه ، وينهزم إذا عجز وخاف القتل ، وليس ذلك بفرار من الزحف ، والمعتبر في ذلك غالب الظن (٢) .

وقال محمد : لا بأس بالانهزام إذا أتى المسلم من العدو ما لا يطيقه ، ولا بأس بالصبر أيضاً بخلاف ما يقوله بعض الناس : إنه إلقـاء النفس في التهلكة ، بل في هذا تحقيق بذل النفس لابتغاء مرضاة الله (٣) . ولكننا نرى أن جواز الصبر في كلام محمد منصب على الحالات الفردية لا الحالات الجماعية التي لولا ترك القتال لكان سحق الجيش بكامله (٤) ، وفي ذلك إلحاق ضرر عام بالمسلمين ، وهو لا يجوز ، فإن الفقهاء عللوا تعين فرضية الجهاد في حالة دخول العـدو بلدة للمسلمين بأن ذلك لامتناع الاستسلام

---

(١) الروضة للنووي : ٢ ق ١١٨ ، الوسيط للغزالي : ٧ ق ١٤٧ ، قارن الأم : ٤ ص ٩٢ ومابعدها : ص ١٦٠ ، التنبيه : ق ١٤٣ ، المهذب : ٢ ص ٢٣٣ .

(٢) فتاوى الولوالجي : ٢ ق ٢٧٥ ب .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٨٨ ، ٣ ص ٢٣٨ ، المبسوط : ١٠ ص ٧٦ .

(٤) انظر شرح السير الكبير ، طبعة الجامعة : ١ ص ٢٩٨ .

الكافر لأنه حينئذ ذل ديني (١) . ومعنى هذا أن ترك القتال الذي يحفظ جماعة المسلمين ، ويمنع عنهم الذلة والمسكنة يعتبر من ألزم الواجبات في الاسلام . وهكذا فإنه يجوز الانصراف عن القتال ، بل يجب ذلك في حالات التيقن من الهلاك ، أو ظن التلف أو حال العجز عن الحرب ، أو إذا نفذ السلاح أو لم يتلاءم مع أسلحة العدو . وبذلك قال الفقهاء من مالكية وحنابلة وشيعة زيدية وإمامية وإباضية (٢) .

وقد لخص الهادوية هذه الحالات بقولهم : يجوز الفرار إلى منعة من جبل أو نحوه وإن بعدت ، ولخشية استئصال المسلمين ، أو ضرر عام للاسلام ، وأما إذا ظن المسلمون أنهم يُغلبون إذا لم يفروا ففي جواز فرارهم وجهان : قال الامام يحيى : أصحها أنه يجب الهرب لقوله تعالى : « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » (٣) . والمعلوم أن هذه الآية وإن كان سبب نزولها — كما روى أبو داود — عن أبي أيوب الأنصاري (٤) هو التفات الانصار إلى زراعتهم وأموالهم وتركهم الجهـــاد (٥) ، فانه كما يقول

---

(١) انظر بجيرمي الخطيب : ٤ ص ٢٢٩ .

(٢) انظر المنتقى على الموطأ : ٣ ص ١٧١ ، الخرشي ، الطبعة الثانيـــة : ٣ ص ١٣٣ ومابعدها ، ١٤٠ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٣٨٨ ، كشاف القناع : ٣ ص ٣٥ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٥٨٠ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٢ ، الشرح الرضوي : ص٣٠٦ ، شرح النيل : ٧ ص ٣٧٧ .

(٣) البقرة — ١٩٥ نيل الاوطار : ٧ ص ٢٥٣ .

(٤) هو خالد بن زيد بن كليب بن ثعلبة ، أبو أيوب الانصاري ، من بني النجار : صحابي شهد العقبة وبدراً وأحداً والخندق وسائر المشـــاهد ، توفي في أصل حصن القسطنطينية سنة ٥٢ هـ .

(٥) نيل الاوطار : ٧ ص ٢١٠ ، تفسير الكشاف : ١ ص ٢٦٠ .

الأصوليون : « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » . فهي تشمل كل إلقاء باليد إلى التهلكة في الجهاد وغيره .

هذه هي أقوال الفقهاء في جواز ترك القتال . ولا نعدم لها ما يؤيدها من الحوادث في التاريخ الاسلامي التي عدّ ترك القتال فيها قد أنهى حالة الحرب بين المتنازعين .. من هذه الحوادث :

(١) روى أحمد وأبو داود عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : بعث رسول الله ﷺ سرية قبل نجد وأنا فيهم ، فحاص المسلمون حيصة (يعني انهزموا من العدو) فلما قدمنا المدينة قلنا : نحن الفرارون ، فقال النبي ﷺ : بل أنتم العكارون [١] في سبيل الله ، أنا لكم فئة ، لترجعوا معي إلى الجهاد في سبيل الله » [٢] . فهذا إقرار من الرسول صلوات الله عليه لفعل هذه السرية التي لم تستطع متابعة القتال أمام قوة الأعداء وإن كانت حالة الحرب ما زالت قائمة معهم .

(٢) قصة حصار الطائف المشهورة : عن عبد الله بن عمرو قال : حاصر رسول الله ﷺ أهل الطائف فلم ينل منهم شيئاً فقال : إننا قافلون إن شاء الله . قال أصحابه : نرجع ولم نفتتحه !؟ فقال لهم رسول الله ﷺ : اغدوا على القتال فغدوا عليه ، فأصابهم جراح ، فقال لهم رسول الله ﷺ : إنا قافلون غداً ، قال : فأعجبهم ذلك فضحك رسول الله ﷺ [٣] . وفي رواية أن عمر بن الخطاب قال لرسول الله ﷺ :

---

(١) العكارون أي الكرارون العطافون الراجعون الى الجهاد مرة أخرى .

(٢) نيل الاوطار : ٧ ص ٢٥٢ ، سنن ابي داود : ٣ ص ٦٣ .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ١٢٣ .

أو ما أذن لك فيهم يارسول الله ؟ قال : أفلا أؤذن بالرحيل ؟ قال : بلى ، فأذن عمر بالرحيل (١) .

ففي هذه القصة جواز انسحاب الجيش إذا ضاق به الأمر واشتد عليه الحصار رغم أن النبي علم أو رجا أنه سيفتح الطائف ، قال ابن القيم : مما يستفاد من هذه القصة أن الامام إذا حاصر حصناً ، ولم يفتح عليه ورأى مصلحة المسلمين في الرحيل عنه لم تلزمه مصابرته ، وجاز له ترك مصابرته ، وإنما تلزمه المصابرة إذا كان فيها مصلحة راجحة على مفسدتها (٢) .

(٣) أفعال الصحابة تدل على جواز الانصراف عن القتال . قال عمر رضي الله عنه : « انا فئة كل مسلم » يشير بذلك إلى قوله تعالى : « ... أو متحيزاً إلى فئة » (٣) ، وكانت جيوشه تملأ الآفاق بمصر والشام والعراق وخراسان . وانهزم رجل من القادسية فأتى المدينة إلى عمر رضي الله عنه فقال : يا أمير المؤمنين هلكت فررت من الزحف ، فقال عمر رضي عنه : أنا فئتك ، وقال عمر أيضاً : رحم الله أبا عبيد لو كان تحيز إليّ لكنت له فئة (٤) . فهذا يدل على جواز الفرار بنية التحيز إلى فئة كما هو رأي الشافعية وغيرهم السابق ذكره .

(٤) ومن أفعال الصحابة : صنيع خالد بن الوليد في غزوة مؤتة بالشام . فبعد أن قتل ثلاثة قواد من المسلمين (٥) أخذ الراية سيف من

---

(١) زاد المعاد : ٢ ص ١٩٧ ، سيرة ابن هشام : ٢ ص ٤٨٤ .
(٢) زاد المعاد : ٢ ص ١٩٩ .
(٣) الانفال ـ ١٥
(٤) راجع المغني : ٨ ص ٤٨٥ ، المهذب : ٢ ص ٢٣٣ ، الاحكام السلطانية للماوردي : ص ٤٢ ، مذكرة التفسير الثالثة بكلية الشريعة بالازهر : ص ٦ .
(٥) وهم زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة .

سيوف الله - كما قال الرسول - وهو خالد بن الوليد ، فرأى تفرق صفوف المسلمين وتضعضع قوتهم المعنوية ، فأحدث انقلاباً في تنظيم صفوف الجيش الاسلامي ، فخيل للروم أن مدداً كبيراً قد جاء من عند النبي ﷺ ، فتقاعسوا عن مهاجمة خالد فأمر جنده بالتراجع مع حماية ظهورهم ، وظل يحاشي بجيشه(١) ، ويترقب العدو حتى تم الانسحاب الذي سر منه الروم كثيراً ، فلما عاد الجيش إلى المدينة تلقاهم رسول الله ﷺ والمسلمون ، وجعل الناس يحثون على الجيش التراب ، ويقولون : يا فرار فررتم في سبيل الله ! فيقول رسول الله ﷺ : ليسوا بالفُرّار ولكنهم الكُرّار إن شاء الله تعالى(٢) .

فهذا فعل صحابي أقره رسول الله ﷺ واعتبره المسلمون نصراً ، ولولا عبقرية خالد الحربية في تنظيم خطة الانسحاب وتدبيرها لكان القضاء المبرم على الجيش الاسلامي الذي لا يزيد عدده عن ثلاثة آلاف أمام جموع هرقل من الروم والعرب وجحافله الجرارة .

(٥) وفيما بعد عصر الصحابة نجد أثراً لاتباع خطة الانسحاب عند المسلمين . فقد ذكر المؤرخون أن معاوية بن أبي سفيان أو ابنه يزيد ، في حصار القسطنطينية الأول بعد أن طال لمدة سبع سنوات ، وأحرق الاسطول الاسلامي ، أمر بانسحاب العرب من جزيرتي رودس وأرواد ،

---

(١) حاشاه محاشاة : أعطاه حاشية ، والحاشية : الجانب والناحية ، وإذا قلت : حاشى لزيد هذا من التنحي ، والمعنى قد تنحى زيد من هذا وتباعد عنه كما تقول : تنحى من الناحية (راجع لسان العرب : ١٨ ص ١٩٨) .

(٢) راجع سيرة ابن هشام : ٢ ص ٣٨٢ ، الروض الأنف للسهيلي : ٢ ص ٢٦٠ ، مجمع الزوائد : ٦ ص ١٥٦ ، البداية والنهاية : ٤ ص ٢٤٨ ، تاريخ الطبري : ٣ ص ١٠٩ .

وانسحبوا أيضاً من قبرص أمام الاسطول اليوناني(١) . كذلك لما طال حصار القسطنطينية الثاني بقيادة مسلمة بن عبد الملك بدون جدوى نتيجة الكوارث الطبيعية أمر عمر بن عبد العزيز بانسحاب الجيوش في سنة ٩٩ هـ / ٧١٧ م بعد أن زود المسلمين بالمؤن والمدد ، وإن اضطروا إلى القتال وهم يتقهقرون(٢) .

هذه وقائع تاريخية سردناها لنعلم أن المسلمين اعتبروا ترك القتال طريقاً من طرق إنهاء الحرب قولاً وعملاً ، إلا أنه في الواقع لا يعتبر ترك القتال منهياً للحرب من الناحية الشرعية المستقرة ، إنما ذلك من الناحية المادية الفعلية فحسب أي أن حالة الحرب تظل قائمة ، لأن المسلمين لا يعتبرون المعركة حاسمة في مثل هذه الحالة ، وإنما ما يزال عالقاً بأذهانهم العودة إلى الحرب من جديد حتى ينجلي موقف العدو ويتحدد مركزه ، إما بالدخول في الاسلام أو بعقد معاهدة لكي يتحقق أمن الجانب وتسود الطمأنينة في ربوع المسلمين من تلقاء عدوهم الذي ينتظر الفرصة المواتية للانقضاض عليهم .

وكذلك الحال في القانون الدولي فان وقف القتال وعودة العلاقات السلمية بين دولتين (الاتفاق الضمني) دون عقد معاهدة صلح ، والذي يعتبر من طرق انتهاء الحرب يخلق حالة دولية غير واضحة ، لعدم تحديد نية المتحاربين من وقف القتال أهو نهائي ، فتعود حالة السلم بعلاقاتها الطبيعية ، أم هو مؤقت فتظل حالة الحرب قائمة ؟ . وهذا من الأحوال

---

(١) التاريخ السياسي للدولة العربية للدكتور عبد المنعم ماجد : ٢ ص ٤٨ .

(٢) المرجع السابق : ٢ ص ٢٠٨ ومابعدها .

النادرة في العصر الحديث[1] وهذا هو نفس الوضع في الاسلام . وبذلك ننتهي من بحث انتهاء الحرب بترك القتال بعد أن قدمنا له بمقدمة تتعلق بضرورة إلتزام الجنود الثبات أمام عدوهم كأصل مستقل ، ويترتب بالتالي تحريم الفرار عليهم . ثم بحثنا حالات ترك القتال كأنه أمر مستثنى من ذلك الأصل .

★ ★ ★

---

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنينة : ٤٣٤ ، القانون الدولي العام للدكتور علي أبو هيف : ص ٧١٨ ، مبادىء القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم طبعة ١٩٦١ : ص ٦٩٣ .

الفصل الخامس

التحكيم وانتهاء الحرب به

إذا كانت الحرب تنتهي بمعاهدة صلح عادة ، ويوقف القتال باتفاق المتحاربين على عقد هدنة ، فهل تنتهي الحرب بالتحكيم ؟

التحكيم معروف سائغ عند الأمم منذ قديم الزمان ، سواء عند اليونان والرومان أم عند العرب قبل الإسلام . وقد دل اللجوء إلى التحكيم على رقي الجماعات البشرية الفطرية ، فكانوا يلجؤون في فض منازعاتهم إلى شيوخ العشائر ورجال الدين[1] . ومما يؤيد فكرة التحكيم من حيث المبدأ أنه وقعت حادثة تحكيم مشهورة في التاريخ الاسلامي وهو التحكيم الذي تم بين علي ومعاوية في صفين[2] ، وكانت تلك الحادثة طريقاً لانهاء الحرب

---

(١) راجع أوبنهايم : ٢ ص ٣٤ ، بريرلي : ص ٢٧٥ . القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٤ ، أبو هيف ، الطبعة الرابعة : ص ٦٠٠ ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية للدكتور الصوفي : ص ٥٨ ـ ٦٥ ، المدخل للفقه الاسلامي : ص ٣٩٠ وبحث الاباحة للاستاذ محمد سلام مدكور في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الثاني ، السنة ٣١: هامش ص ٩٢ .

(٢) انظر الامامة والسياسة لابن قتيبة : ١ ص ١٣٢ ، تاريخ الخضري : ١ ـ ٦٦ . وصفين كسجين ، عدها الجغرافيون من بلاد الجزيرة (مابين النهرين) والمؤرخون العرب عدوها من أرض سوريا ، وهي كانت تابعة لولاية حلب ، والأرجح أنه وقعت موقعة صفين في بلدة النهروان وهي بلدة قديمة من أرض العراق على أربعة فراسخ من بغداد (انظر المغرب والتهذيب للنووي) .

بين طائفتين من المسلمين بسبب حق الاستخلاف . قال أبو شريح[1] يا رسول الله ، إن قومي اذا اختلفوا في شيء فأتوني فحكمت بينهم فرضي عني الفريقان ، فقال عليه الصلاة والسلام : ما أحسن هذا[2] !

وقد أنكر الخوارج[3] جواز التحكيم عموماً[4] ، فالتحكيم ليس لأحد سوى الله تعالى ، وقالوا بما جاء على لسان أحد خطبائهم : « لا حكم إلا لله » ، « ولا نرضى أن يحكم الرجال في دين الله » ، فسموا لذلك بالمحكمة[5] . وقد رد علي بن أبي طالب رضي الله عنه على الجملة الأولى بما يلي : « ويحكم إنها كلمة حق يراد بها الباطل ، نعم إنه لا حكم إلا لله ، ولكن هؤلاء يقولون : لا إمرة إلا لله وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر ، يعمل في إمرته المؤمن ، ويستمتع فيها الكافر ، ويبلغ الله

(١) هو هانيء بن يزيد بن نهيك المذحجي ويقال النخعي ، والد شريح كناه النبي صلى الله عليه وسلم بأكبر أولاده ، وكان يكنى أبا الحكم لأن قومه إذا اختلفوا في شيء أتوه فحكم بينهم .

(٢) فتح القدير : ٥ ص ٤٩٨ .

(٣) الخوارج : كل من خرج على الامام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه ، سواء أكان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين ، أو كان بعدهم على التابعين باحسان والأئمة في كل زمان ، وأصل الخوارج يعود إلى زمن النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم يرض المنافقون بحكمه فيما كان يأمر وينهى ، وزعيمهم « ذو الخويصرة التميمي » (راجع الملل والنحل للشهرستاني : ١ ص ١٨ ، ١٥٥) .

(٤) حتى إنهم قالوا : إن الحكمين في التحكيم بين الزوجين المذكور في القرآن « فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها » (النساء : ٣٥) لو فرقا بين الزوجين خلعا برضا الزوجين ، قال ابن العربي : الصحيح نفوذ المحكمين وأجمع أهل الحل والعقد على أن الحكمين يجوز تحكيمهما : (راجع تفسير القرطبي : ٥ ص ١٧٩ ، البحر المحيط : ٣ ص ٣٤٤ ، الدر الأزهر في شرح الفقه الأكبر ، لملا علي القاري : ص ٨٢ ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين للأشعري : ص ٤٥٢ ـ ٤٥٤ ، الملل والنحل للشهرستاني : ١ ص ١٥٦ ، شرح نهج البلاغة : ١ ص ٢٩٤) .

(٥) تاريخ اليعقوبي : ٢ ص ١٦٧ .

فيها الأجل ، ويجمع به الفيء (الخراج) ، ويقاتل به العدو ، وتأمن به السبل ، ويؤخذ به للضعيف من القوي ، حتى يستريح بر ويستراح من فاجر . وجمهور الفقهاء على أن إقامة ولي الأمر فرض من فروض الدين[١] . ورد على الجملة الثانية بقوله : « إنا لم نحكم الرجال وإنما حكمنا القرآن ، وهذا القرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين ، لا ينطق بلسان ولا بد له من ترجمان ، وإنما ينطق عنه الرجال ، ولما دعانا القوم إلى أن نحكم بيننا القرآن لم نكن الفريق المتولي على كتاب الله تعالى ، وقد قال سبحانه : « فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول »[٢] ، فرده إلى الله أن نحكم بكتابه ، ورده إلى الرسول أن نأخذ بسنته »[٣] .

والرد على الخوارج عموماً في إنكارهم التحكيم نذكر مناقشة ابن عباس لهم ، فلما قالوا : « لا حكم إلا لله » ، قال : أجل ، صدقتم ، لا حكم إلا لله ، وإن الله حكّم في رجل وامرأته ، وحكّم في قتل الصيد ، فالحكم في رجل وامرأته والصيد أفضل ، أم الحكم في الأئمة يرجع بها ويحقن دماءها ويلم شعثها ؟ ! » .

ولما قالوا : « جعل الحكم إلى الرجال ، وقال الله : « إن الحكم إلا لله »[٤] قال ابن عباس : قد جعل الله من أمره إلى الرجال في ربع درهم في الأرنب ونحوها من الصيد : « يا أيها الذين آمنوا ! لا تقتلوا

---

(١) راجع بحث الاباحة عند الأصوليين والفقهاء للاستاذ محمد سلام مدكور في مجلة القانون والاقتصاد العدد الرابع السنة ٣١ : ص ٧٨٨ ، وراجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٥٦ ، وراجع نهج البلاغة : ١ ص ١٠٦ ، قارن شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ١ ص ١٨٦ .

(٢) النساء : ٥٩ .

(٣) نهج البلاغة : ١ ص ٢٩٤ .

(٤) الأنعام : ٥٧ .

الصيد وأنتم حرم ، ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم »(١) . فنشدتكم الله ، أحكم الرجال في أرنب ونحوها من الصيد أفضل ، أم حكمهم في دمائهم وصلاح ذات بينهم ؟ وأن تعلموا أن الله لو شاء لحكم ولم يصير ذلك إلى الرجال ، وفي المرأة وزوجها قال الله عز وجل : « وإن خفتم شقاقَ بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها »(٢) ، فجعل الله حكم الرجال سنة مأمونة(٣) .

وناظرهم ابن عباس في أمور أخرى نقموا بها على علي كرم الله وجهه فكان نتيجة ذلك أن رجع منهم كثيرون ، وقتل من كان منهم على ضلالة .

والتحكيم : هو اتفاق بين طرفين أو أكثر على إحالة النزاع بينهم إلى طرف آخر ليحكم فيه . وقال فقهاؤنا : هو تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما فيكون الحكم فيما بين الخصمين كالقاضي في حق كافة الناس وفي حق غيرهما بمنزلة المصلح(٤) .

وهذا التعريف قريب من تعريف فقهاء القانون الدولي للتحكيم حيث قالوا : هو النظر في نزاع بمعرفة شخص أو هيئة يلجأ إليها المتنازعون مع التزامهم بتنفيذ القرار الذي يصدر في النزاع . على أن الغالب أن تعهد الدول بنزاعها إلى لجنة تحكيم خاصة ، أو إلى محكمة التحكيم الدولي الدائمة . والفرق بين التحكيم والتقاضي أمام المحكمة الدولية هو فرق

---

(١) المائدة : ٩٥ .

(٢) النساء : ٣٥ .

(٣) المستدرك للحاكم : ٢ ص ١٥٠ ، أعلام الموقعين لابن القيم : ١ ص ٢١٣ ، نقد العلم والعلماء لابن الجوزي : ص ٨٩ ، وراجع المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٣٩٠ .

(٤) انظر الفتاوى الهندية : ٣، ص ٣٩٧ ، البحر الرائق : ٧ ص ٢٤ ، المدخل للفقه الإسلامي : ص ٣٨٩ ، انظر الشرع الدولي في الاسلام للدكتور الأرمنازي : ص ٩١ ، مجيد خدوري : ص ٢٣٨ .

شكلي ونظامي . فالتحكيم يتوقف على إرادة الطرفين المتنازعين معاً ، ويقتضي عقد اتفاق خاص للفصل في النزاع الماثل دون سواه ، في حين أن المحكمة الدولية محدثة بموجب معاهدة متعددة الأطراف وتنظر في القضايا بناء على طلب يتقدم به أحد الطرفين[١] .

ويلاحظ أن التحكيم الاختياري وهو إذا كان الاتفاق لاحقاً للنزاع ونتيجة له هو موضوع بحثنا ، وهو الذي يشبه التحكيم في الاسلام لإنهاء الحرب . ومن المعروف أن الأصل في التحكيم أنه اختياري بمعنى أنه لا يمكن الالتجاء إليه في نزاع ما إلا إذا رغبت في ذلك كلتا الدولتين طرفي النزاع وبناء على اتفاق بينهما[٢] .

هل انتهت حروب بالتحكيم ؟ الحقيقة أن اعتبار التحكيم من وسائل إنهاء الحرب أمر نظري ، إذ حينما تعرض بعض فقهاء القانون الدولي مثل جروسيوس لمسألة التحكيم على أنه إجراء قانوني ، وهو يضع حداً للحرب وتنظيم شروط السلام ، لم يورد لنا مثالاً عملياً على واقعة تحكيم أنهت الحرب ، وقد ذكر البعض[٣] أمثلة على إنهاء الحرب فعلاً بطريق التحكيم وقال : إنه حصل أن لجأت إليه دول عملياً بنجاح لإنهاء حالات الحرب بينها ، وصار مقرراً في العرف الدولي منذ زمن بعيد . من هذه الأمثلة أزمة « أغادير » بين فرنسا وألمانيا فقد أرسلت ألمانيا في عام ١٩١١ م مدرعة حربية إلى مراكش بحجة المحافظة على الرعايا والمصالح الالمانية بها ، والحقيقة أنها تريد الحد من اتساع نطاق النفوذ الفرنسي هناك بما

---

(١) انظر أوبنهايم : ٢ ص ٢٢ ، أبو هيف ، الطبعة الرابعة : ص ٦٠٠ .

(٢) أبو هيف ، المرجع السابق : ص ٦٠٩ .

(٣) انظر أصول العلاقات السياسية الدولية للدكتور المصري : ص ٦١٦ ، ٦٢١ وما بعدها .

يهدد ويعرقل التوغل الاقتصادي الالماني ، وقد انتهت المظاهرة البحرية بالمفاوضات وتقريب وجهات النظر . ومن الامثلة أيضاً النزاع الفرنسي المكسيكي سنة ١٨٣٨ م ، والنزاع بين فنزويلا من ناحية وانجلترا وألمانيا من ناحية أخرى عام ١٩٠٢ م ، والنزاع بين جمهوريتي بوليفيا والبارجواي عام ١٩٣٤ — ١٩٣٥ م . وبتدقيق النظر في الامثلة المذكورة وغيرها وجدنا أن المثال الاول منها لم يتوفر فيه قيام حرب بالمعنى الصحيح ، وإذا تصور التحكيم في ذلك فإنه يكون لمنع وقوع الحرب ، لا لإنهاء حرب وقعت فعلاً ، وفرق بين الأمرين . والأمثلة الباقية لم نجد أن الحرب فيها انتهت بطريق التحكيم ، وإنما كانت تنتهي بمعاهدة سلام أو هدنة مما جعل محاولات التحكيم فاشلة لفض النزاع بين الدول بعد قيام الحرب ، إذ أنه من المستبعد أن تخوض الدول غمار القتال ، وتفرق بينها المصالح وتيأس من تسوية النزاع بالطرق الودية ، ثم تلجأ إلى التحكيم بواسطة طرف ثالث ليفصل في النزاع ! وإنما في العادة يتفق الطرفان على عقد هدنة غالباً .

وكذلك الحال في الإسلام ، لم نعثر على واقعة تحكيم بين دولة اسلامية ودولة أخرى غير مسلمة أثناء الحرب بينها ، وأما التحكيم الذي حصل بين علي ومعاوية فهو في أمر داخلي بين فئتين إسلاميتين ، ومع ذلك فقد اعتبر أكبر مهزلة وقعت في التاريخ كما قال أحد النقاد (١) . فإذا افترضنا حدوث تحكيم مثلاً بعد نشوب حرب بين المسلمين وأعدائهم فما هي وجهة النظر الإسلامية في هذا الشأن ؟

الواقع أن فقهاءنا لم يتعرضوا لبحث حالة التحكيم التي قد تقع بين

(١) انظر تاريخ الأمم الاسلامية للخضري : ١ ص ٦٨ تاريخ الاسلام السياسي ، حسن ابراهيم .

المسلمين وغيرهم في حالة توازن القوى بين الطرفين ، وكل ما ذكروه في هذا الشأن هو حينما يكون العدو محاصراً ويشعر بضعفه ، فيطلب اللجوء إلى التحكيم ليتمتع ببعض الامتيازات التي بحثناها في الأمان عند الكلام عن اتفاقات التسليم . وذلك في الواقع لا يشبه نظام التحكيم الدولي الحديث وبما أن نظام التحكيم يعد من الطرق السلمية في فض المنازعات الدولية (١)، فطبقاً للقواعد العامة التي عرفناها سابقاً كحرص الإسلام على مبدأ السلام ورجاء الخير والصلاح ومراعاة حقن الدماء كلما أمكن ، كما يبدو في قوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (٢) ، طبقاً لذلك فإنا نقول بمشروعية مبدأ التحكيم كطريق من طرق إنهاء القتال . وعندئذ فلا يجوز استمرار الحرب ، لأن الحرب هي ضرورة فقط ، يلجأ إليها إذا استعصت الحلول . ثم إن المصلحة قد تقضي بقبول التحكيم في بعض الحالات فكيف لايجوز قبوله ؟ ذلك مع العلم بأن الفقهاء كما عرفنا آنفاً أجازوا الهدنة لمصلحة مع توافر قوة المسلمين وأقروا الصلح على مال يدفعه المسلمون في حالات الحاجة والمصلحة إذا أحسوا بأنفسهم ضعفاً عن متابعة الحرب مثلا ، أو أن هناك خطراً يتهدد عامة المسلمين فيما لو لم ينزلوا على الصلح ، والصلح على هذا الوجه إملاء لشروط الخصم على المسلمين ، فمن باب أولى إنه يجوز القول بمشروعية التحكيم ونحوه من الطرق الودية .

وإذ جاز التحكيم كما بينا فلا مانع من اشتراك غير المسلمين فيه ، ففي صلح الحديبية كان يعتبر سهيل بن عمرو مندوباً في عقد الهدنة يمكن اعتباره حكماً مفوضاً من قومه ليحول بحسن نية دون شبوب نار الحرب . فإن قيل : إن هذا فض للنزاع قبل وقوع الحرب ؟ قلنا لا مانع من اعتباره

(١) انظر مبادىء القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٥٣٤ ، حقوق الملل ومعاهدات الدول : ص ١٣ .

(٢) الانفال : ٦١ .

كذلك لو استحال النزاع فعلاً إلى حرب . ثم إن فقهاء المالكية صرحوا بأنه يجوز عقد هدنة مع غير المسلمين على أن يحكموا بين مسلم وكافر إذا كان هناك خوف منهم(١) . وعبارة « خوف » تصور حال المصلحة في ذلك الزمان . أما اليوم فقد يكون من المصلحة أن يقبل المسلمون مبدأ التحكيم لايقاف القتال لأسباب أخرى كالمحافظة على السلم ، ونشر الاسلام بالطرق السلمية ، أو لدفع ضرر عام ، أو لمنع تطور الحرب بحيث يتدخل أطراف آخرون فيها ، أو يهدد طرف باستخدام وسائل إفناء عام مثلاً ، بل إن اشتراك غير المسلم في هيئة التحكيم أصبح اليوم أمراً لا بد منه لأن ذلك هو طبيعة التحكيم بالمعنى الصحيح ، وذلك حتى يبين كل فريق وجهات نظر الطرف الآخر ويدافع عن قومه بكل ما أوتي من قوة بيان وسعة عرفان وبذلك يضمن قبول قرار التحكيم .

ومن المعروف بين الدول الحديثة أن اتفاق الاحالة على التحكيم هو الذي يحدد القواعد المطبقة في التحكيم ويعين المحكمين وإجراءات النظر في النزاع والتزام الطرفين بنتيجة التحكيم ، إلى غير ذلك من التنظيمات التي تمليها طبائع الأمور(٢) . وليس لنا اعتراض على هذا من وجهة النظر الإسلامية لان الاتفاق ما دام لا يصطدم مع نص قطعي فإنه يجب الوفاء به ، كما يرى بعض فقهائنا عند الكلام عن مدى حرية المتعاقدين في اشتراط الشروط في العقد . ولا مانع في رأينا من تطبيق قواعد القانون الدولي في التحكيم الدولي الحديث ، لأن الرسول ﷺ حدد مقدماً لسعد بن معاذ في قضية التحكيم في يهود بني قريظة القواعد التي يقضي بها ، وكذلك في حديث

(١) انظر الخرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٤ .

(٢) انظر أوبنهايم : ٢ ص ٣٩ ، القانون الدولي للدكتور حافظ غانم : ص ٥٣٥ وما بعدها .

بريدة ما يدل على إطلاق الصلاحية في اعتماد قواعد التحكيم ، قال ﷺ: « وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله ، فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك ، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا » ثم قال في رواية عند الزيلعي : « ثم اقضوا فيهم بعد ما شئتم »(١) ، ثم إن المسلمين — بانضمامهم إلى الامم المتحدة — قبلوا مقدماً سريان القواعد الدولية عليهم ، وهي في الجملة لا تتنافى مع الشريعة الاسلامية لبنائها في الغالب على أسس العدالة والمساواة ، أو لتنظيمها بطريق المعاهدات ، ولأن ميثاق الامم المتحدة في شأن الحرب يتفق مع نظرية الجهاد في الإسلام كما عرفنا سابقاً ، وقواعد التحكيم في محكمة العدل الدولية لا تخرج عن كونها إما اتفاق دولي أو عرف عام سارت الدول على مقتضاه ، أو قاعدة من قواعد العدل والانصاف ، وهذا لا يختلف عليه أحد ، فإن أضرت قاعدة ما بالجانب الاسلامي كان لهم الخيار — كما هو المعترف به دولياً الآن — في عدم عرض النزاع على محكمة العدل المذكورة(٢) .

★ ★ ★

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٩ ، نصب الراية : ٣ ص ٣٨١

(٢) انظر أدينهايم : ٢ ص ٢٥ ، ٦٤ ، بريرلي : ص ٢٧٤ ، حافظ غانم : ص ٥٣٥ ، ٥٧٥ ، أبو هيف ، الطبعة الرابعة : ص ٦٠٤ .

الخـــاتمة

للحرب ، لا سيما الحرب الحديثة ، آثار أخرى عدا ما ذكرنا . فالحرب تؤثر في اقتصاد الدولة ، فترتبك التجـارة وتتعطل الصناعـة ، وتتخلف الزراعة ، ويصبح الانتاج كله متجهاً نحو وسـائل الحرب ، فتقع الدولة نتيجة ذلك غالباً تحت وطأة الأزمات الاقتصادية ، وما ينجم عنها من تأخر وخسائر جسيمة ، فينعكس كل ذلك على المجتمع أضراراً واضحة ، كبطالة العمال وإغلاق المعامل وتضخم النقد وازدياد الغلاء وخسارة الاسواق وإفلاس التجار ، فتتراكم الديون على الدولة ، فضلا عن الدمار الذي لحق بهـا ، وكثيراً ما تمتد الأزمات الاقتصادية إلى الدول الأخرى فتصبح أزمة عالمية . وعلى العموم فالحرب نكبة على التجارة والصنـاعة وجميع مرافق الحياة .

وتؤثر الحرب في الميدان الاجتماعي تأثيراً آخر حيث تكثر الأمراض الوبائية ، وتتعطل قوات بشرية متعددة ، وقد يعم الجوع والعُري والتسول والشقاء ، ويتشوه أناس كثيرون ، وتتغير الطبقات الاجتماعية ممـا يؤدي إلى قيام الثورات السياسية والاجتماعية التي تسقط الحكومات القائمة وتعصف بالأنظمة والدساتير المشيدة .

والحرب تؤثر أيضاً في التشريعات والقوانين ، فمثلا إن حروب الردة في عهد أبي بكر ، والفتوحات الاسلامية في عهد عمر وعثمان ، وحروب البغاة والخوارج في عهد علي ، كان لها أثر كبير في الفقه العام ، لأن

المسلمين واجهوا أنواعاً جديدة من أسباب الثراء ومظاهر الحياة وعلاقاتها مما لم ينص عليه أو ترد به سنة نبوية ، واضطر الخلفاء والمجتهدون إلى استنباط الاحكام الشرعية التي تتلاءم مع الحالة الاجتماعية الجديدة . ولهذا ظهر التشريع بالرأي ، فاتسع الفقه الاسلامي والتشريع كل هذا الاتساع ، وخلف الفقهاء ثروة فقهية ليس لها مثيل في التاريخ .

وبصفة عامة فإن الحروب لها أثر فعال في كل معالم المدنية والحضارة . والإسلام يشجب الحروب الكلية أو الشاملة في العصر الحديث ، ويدعو الناس جميعاً إلى سلم شاملة ، قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة »[١] .

وقد لاحظنا أن الجهاد في الاسلام ليس بمعنى الحرب في القانون الدولي ، لأنه كفاح طبيعي للدفاع عن قداسة العقيدة ، وليس من أجل السيطرة والنفوذ والمصالح الاقتصادية .

ولا يصح الخلط بين انتشار الدعوة الاسلامية أو نزعتها العالمية وبين امتداد الدولة الاسلامية في الماضي ، فالأول يقوم على أساس المنطق والحجة والبرهان ، والثاني لدعم الحرية الدينية وإيقاظ الضمائر والمغزى سياسي هو تخليص الناس من الظلم الجماعي والتسلط الطبقي ، فقد أثبت المؤرخون أن الفتوحات الإسلامية لم تكن حروباً دينيـة ، وقرر جمهور الفقهاء أن الباعث على القتال ليس هو الكفر ومخالفة الدين وإنما هو العدوان ، والعدوان كما عرفنا : هو حالة اعتداء مباشر أو غير مباشر على المسلمين والذميين ، أو على أموالهم وبلادهم ، أو على الدعاة والمرشدين ، أو على فئة مستضعفة أو معاهدة . وتقدير ذلك راجع إلى ولاة الأمور .

---

(١) البقرة : ٢٠٨

وحينئذ يظل الجهاد مشروعاً ما دام هذا السبب قائماً ، وتتعدد حالات المشروعية ضمن ما أسميناه بحالات الدفاع الوقائي : وهي كفالة حرية العقيدة ونصرة المظلوم والدفاع عن النفس . وآيات القرآن الكريم في هذا الشأن ليس فيها ناسخ ومنسوخ غالباً ، وإنما يفهم منها كونها إما لرد الاعتداء أو لإثارة العزائم أثناء القتال ، أو لتقرير نهاية الحرب والوصول إلى السلام عن طريق المعاهدات .

إذن لم يكن الجهاد وسيلة لنشر الدعوة ، وإنما كان من الطبيعي أن يحمي ظهر الدعاة جنود أشداء على غيرهم رحماء بينهم ، وتكون الحرب حينئذ ضرورة ؛ لأن وضع الرأفة في مجال الحزم والشدة إفساد للأمور وإخلال بالمصالح العامة . ومن هنا تظهر الحكمة من تشريع الجهاد : وهي إما رد العدوان ، أو المحافظة على جماعة المسلمين ، أو منع ظلم الحكام الذين يعادون نهضة الاصلاح وحركة التبشير الديني حتى يعم الخير والايمان وتسود المحبة والوئام بين جميع الناس . وبناء على هذا فلم يكن الجهاد للتوسع والاستعمار ولا للجباية وامتصاص الدماء ، وإنما هو عامل من عوامل حماية مبدأ التحرير والهداية .

ومن أجل ذلك فقط كان الجهاد تلو الايمان برب العالمين ، فقد سئل رسول الله ﷺ فيما رواه النسائي : أي الأعمال أفضل ؟ قال : إيمان بالله وجهاد في سبيله .

ومصدر القول بنسخ الجهاد عند بعض الساسة هو الخوف المبني على سوء الظن بالمسلمين ، مع أن جهادهم حق وعدل لا عدوان فيه ، وسوء الظن حمل المستر جلادستون على أن يقف في البرلمان الانجليزي ممسكاً القرآن الكريم بيده ، ويقول : « ما دام هذا في الوجود فأوروبا لا تأمن غائلة المسلمين » .

وقد شاهدنا من دراستنا لآثار الحرب أنه لم يكن من المسلمين قسوة على أحد ، لأنهم كانوا الرحمة المهداة للعالمين ، وحربهم دائماً رفيقة لينة بالناس ، تنتهي فور القضاء على بواعثها وأسبابها ، أو بعد الوصول إلى الغاية المرجوة منها المحددة لها ، وهي إقرار السلام .

أما مبدأ تخيير العدو بين قبول الاسلام أو العهد أو القتال الذي كان سائداً في حروب المسلمين فهو ليس من قواعد النظام العام ، وإنما يعتبر حالة من حالات الانذار النهائي للعدو قبل نشوب الحرب إذا لم تستجب إحدى هذه المطالب ، بعد قيام سبب من أسباب الجهاد التي ذكرناها قبل : وهي كفالة حرية العقيدة ونصرة المظلوم والدفاع عن النفس ، وليس مبدأ التخيير بين الخصال المذكورة هو أنه موجه لكل دولة غير مسلمة ، وإنما العبرة في قيام سبب القتال .

ومما قد يتبادر إلى الذهن هذا التساؤل : وهو لماذا لا يترك الناس وشأنهم في أمر تدينهم ؟ وهل كان للمسلمين وصاية على العالم حتى يسلكوا معهم مسلك الإنذار السابق ؟ .

هذا السؤال مبني على تصوير الجهاد بأنه الحرب الهجومية وهو خطأ كما عرفنا ، أما قيام المسلمين بالدعوة إلى الدين الخالص ، فهو لأن المجتمع البشري يحتاج في كل زمان إلى تجديد روحي وإصلاح وتقويم ؛ فإن ترك الناس وشأنهم عمت الفوضى وساد الفساد وانحطت القيم واختلطت مفاهيم الدين كما كانت الحال قبل ظهور الاسلام ، وعندئذ فلا يكون هناك طعم للحياة ولا أمل في السعادة ، فمن الاخلاص وحب الانسانية الخالد أن يتحمل المصلحون أعباء الدعوة إلى الخير والتوحيد . فيعيش البشر في سلام واطمئنان ورفاهية ، وتتربع المدنية والحضارة على دعائم

متينة . وليس في انتداب الامة الاسلامية لنشر الدعوة تفضيل لأمة على أخرى وتمييزها عنها ، وإنما يكون المسلمون رسل هداية وإصلاح ، وحملة مشعل النور ولواء الطليعة ، دون تمييز ولاتفاضل ، ولا حصر ذلك في جنس من الأجناس .

ومما توصلنا إليه من خلال دراستنا هو أن الاصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي السلم وليست الحرب ، وأن الدنيا في الحقيقة هي دار واحدة وانقسامها إلى دارين في اصطلاح فقهائنا هو مجرد أثر من آثار الحرب للتمييز بين منطقة السلام ومنطقة الحرب ، مراعى في ذلك حالة الواقع الزمني ، ولترتيب بعض الاحكام الفقهية في زمن معين ، وليس تنظيما شرعيا دائماً .

والسيادة (السلطة السياسية) في المنطقة الاسلامية هي في الاصل واحدة ، ويجوز تعدد السيادات مع التقيد بوحدة التشريع الاسلامي ، ولكن السيادة على العموم ليست سيادة مطلقة حتى يجوز لولاة الأمور إعلان الحرب متى شاؤوا ، وإنما هي مقيدة بكتاب الله وسنة رسوله وإجماع المسلمين ، وعندئذ فالدولة الاسلامية تقوم على قدم المساواة مع مختلف السيادات في بلاد غير المسلمين .

وأما مبدأ الحياد القانوني الذي عرف حديثاً فلا نجد فيه منافاة لتعاليم الاسلام ؛ إذ أن القرآن الكريم قرر أصل هذا المبدأ ووجدت أمثلة في التاريخ الإسلامي تشبه من الناحية الفعلية حالة الحياد . وإذن فإن الإسلام يقر التنظيم الدولي بالوضع الحاضر ، ويسعى لإقامة أمن دولي بالمعنى المعروف حديثاً ، ولا فارق بين الشريعة والقانون الدولي إلا في أن القانون باعتباره ينظم العلاقات بين دول كثيرة فهو لا يلاحظ الآن فارق العقيدة والدين . وأما الشريعة فإنها تقيم التنظيم الدولي على أساس ديني ،

ولكن بدون تعصب أو حقـد على الآخرين . وكل ما هنالك فالمجموعـة البشرية إما إسلامية أو غير إسلامية دون أن يترتب على ذلك مسـاس بالحقوق أو تبرير لاعتداء . والذي ينبغي أن يشار اليه هو أننا دائماً ننظر إلى المسلمين ككل دون ملاحظة التنظيم الاقليمي الحاضر للدول الإسلامية ، فاذا اعتدى أحد على دولة مسلمة ، فلا يقر الاسلام أن تقف باقي الدول الاسلامية أو بعضها على الحياد وتتخلى عن مناصرة الدولة المعتدى عليها .

ومع أن الفقهاء قرروا اعتبار حالة الحرب قائمـة بين الدارين — في اصطلاحهم — فإن أمام العـدو فرصاً كثيرة لتدعيم السلام عن طريق « الأمان » . وقد لاحظنا مدى التسامح في منح الأمان ، حتى إنهم أجازوه من الأفراد ، وبأي صيغة ، ومعلقاً بالغرر أو بأمر مجهول ، رغبة في حقن الدماء وتقرير السلام كلما أمكن . ونحن قـد حصرنا مشروعية الأمان اليوم في ولاة الامور سداً للذرائع ، ومنعاً لما يترتب على الأمان الخاص من أضرار ، فضلا عن اتفاق ذلك مع حالة التنظيم السياسي للدول الحديثة .

وقد كان الأمان الخاص معروفاً عند الأمم السابقة بما يسمى بنظام الضيافة ، واستمر كذلك في الإسلام وكان من العوامل الهامة في اعتناق الدين الجديد ، وحقن دماء العدو في ميادين القتال . وما زال للأمان اليوم فائدة عملية في مناطق الحرب بالنسبة لقواد الجيش وبالنسبة للأجانب القادمين إلى بلاد الإسلام حيث يوفر لهم مختلف أنواع الحمـاية والرعاية لأشخاصهم وأموالهم وأسرهم ، ويسهل تبادل العلاقات السلمية بينهم وبين المواطنين في بلاد الاسلام ، ويمنحهم حق التمتع بالمرافق العامة وممارسـة الأعمال التجارية وحق التملك والتزوج ، ولكن مع قيام المسئولية المدنية والجنائية عما يرتكبونه من أعمال ، وبشرط ألا يترتب على الأمان ضرر عام . وقد منعنا دخول العدو بلادنا في وقت نشوب الحرب إلا إذا كان

لغرض سلمي أو من أجل مصلحة حربية أو حاجة تجارية . وعلى العموم فإن الأمان من القضايا السياسية التي يجوز منعها أو تقييدها في ظروف معينة وأماكن محددة .

والتمثيل السياسي الدائم جائز في الاسلام ، بناء على قاعدة المعاملة بالمثل ، ولأن الشريعة لم تقيد أمان الرسل والسفراء بمدة محصورة ، وبذلك يمكن تدعيم الروابط السياسية والعلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم ، ويكون المبعوثين السياسيين التمتع بالحصانات الشخصية والمالية المعروفة حديثاً ، ولا يترتب على مجرد قيام الحرب تعطيل التمثيل السياسي ، وانما يلزم إبعاد الشخص عند وجود أمارات تدل على الخيانة أو السلوك المشتبه فيه . وهذا بخلاف العرف السائد الآن بين الدول فإن من آثار الحرب الطبيعية تعطيل التمثيل السياسي والقنصلي ما لم يسبق اعلان الحرب قطع العلاقات الدبلوماسية .

والمعاهدات في الاسلام أصل عام مقرر وليس استثناء من أصل هو الحرب ، فلم نجد كالاسلام دستوراً يقرر قداسة العهود وإلزام الوفاء بها ، ولذا فإنه يحرم نقض المعاهدة ما لم تنته مدتها أو يخل الطرف الآخر بتنفيذها ، أو يبادر بفسخها ، أو يعلن الحرب علينا ، أو يتنكر المعاهدون في بلادنا للعهد ويتجمعوا لقتالنا . ويقتصر أثر النقض على من تسبب في ذلك دون بقية المعاهدين . وهذه الأمور لا تخرج عما يقرره القانون الدولي الذي يجيز نقض المعاهدة عند إخلال الطرف الآخر بالتزاماته ، أو بتغير الظروف ، أو بقيام الحرب .

وإذا كان هناك أسرى حرب فيلزم معاملتهم بالرفق والرحمة ويحبسون في مكان ملائم ، ولا يكرهون على عمل من الأعمال ، ويتقرر مصيرهم إما بالمن عليهم أو بمفاداتهم بالمال أو بأسرى ، والاحسان والعفو والمن على الأسير كان ذلك هو السائـــد في معاملة الأسرى في صدر الإسلام ،

ولا يجوز قتل الأسير لغير ضرورة حربية . أما إرقاق الأسرى فقد كان مبنياً على أساس المعاملة بالمثل والعرف السائد بين الأمم المتحاربة ، ولا يصح الإجهاز على المرضى والجرحى إذ لا معنى لذلك ، وإنما على العكس يعاملون معاملة إنسانية . ويحرم التمثيل بالقتلى أو انتهاب ما معهم ، وتسلم أمتعتهم وأشياؤهم إلى ولي الأمر ، ويلزمنا دفنهم ، ولا مانع من إرسال المعلومات عنهم ، أو تسليم جثثهم إلى العدو أو وقف القتال لنقلهم ، وإذا توصل القانون الدولي إلى الأخذ ببعض المبادىء الإنسانية في شأن معاملة الأسرى ، فذلك أمر طبيعي غير أنه يكون للاسلام فضل السبق في هذا وفي صيانة المثل العليا والأخلاق الكريمة عموماً .

وفي أثناء القتال ينبغي حصر الحرب في دائرة المقاتلين فلا يجوز قتل من عداهم كالنساء والصبيان والمدنيين ورجال الدين إلا إذا اشتركوا في مشورة أو إمداد أو خوض لميدان المعركة . ولا يجوز التعرض لرعايا العدو والمستأمنين في بلاد الإسلام إذا نشبت الحرب مع قومهم ، فإن ظهرت خيانتهم فيكتفى بإبعادهم دون مصادرة أموالهم إلا إذا كان ذلك من أجل الحفظ باعتباره إجراء إدارياً للصيانة ، أو المحافظة على أموال رعايانا في الخارج .

ولا يترتب شرعاً على قيام الحرب انقطاع العلاقات التجارية مع البلاد المحاربة وإنما يجوز ذلك كتدبير حربي فقط . وهذا بعكس السائد الآن بين الدول حيث يحظر التعامل والاتجار مع رعايا الدول المتحاربة بقصد الضغط الاقتصادي على العدو بمختلف الصور . وبذلك يتبين أن قواعد الشريعة في آثار الحرب تدل على سمو الاسلام وعدالته مع الأمم الأخرى ، وتأصل النظرة الإنسانية فيه رغم قيام الحرب مع بلاد العدو .

وإذا كان الإسلام يقر التعامل التجاري مع المحاربين ما لم يمنع ذلك ولي الأمر كأثر من آثار الحرب ، فهو يضع قيوداً على هذا التعامل فلا يجيز مثلا تصدير الأسلحة ونحوها من كل مافيه تقوية العدو سواء في السلم أم في الحرب ، ولا يسمح باستيراد ما يتنافى مع الإسلام كالخمور والمخدرات ونحوها . وفيما عدا ذلك تستوفى العشور (الرسوم الجمركية) على الواردات . ويراعى في تحديد مقدارها وأصل وضعها وتعيين نوعها ووعائها ومربوطها والمدة التي تجزىء عنها العرف السائد ومبدأ المعاملة بالمثل ومصلحة الدولة كما كان ذلك هو الأصل في مشروعيتها حينما وضعها عمر ابن الخطاب رضي الله عنه .

وليست أموال العدو كلها مباحة بسبب الحرب فلا يجوز حينئذ التخريب والتدمير لغير ضرورة حربية ، ولا السلب والنهب حيثما كان ؛ لأن التخريب عموماً هو إفساد ، والله تعالى لا يحب الفساد . ولم يكن من قصد الاسلام في الحروب أصلا هو الحصول على الغنائم أو السيطرة على مناطق الثروة والنفوذ ، كما نشاهد ذلك في الحروب الحديثة ، وإنما تعتبر الغنائم أمراً طبيعياً بعد انتهاء الحرب .

وبالرغم من هذا فإن الفاتحين المسلمين كانوا يتركون الأرض بيد أصحابها سواء في الأرض المفتوحة عنوة ، أو التي جلا عنها أهلها خوفاً ، أو صولحوا على أن الأرض للمسلمين، وكذلك كان الأمر بالنسبة للمنقولات. أما الغنائم الحربية فإنها تكون للدولة أو للغانمين ، إذ ليس من اللازم قسمتها بين الغانمين كما رجحنا ، وارتأى ذلك بعض الفقهاء ولا سيما في الوقت الحاضر .

وإذا وجد مال لمسلم أو ذمي في الغنائم فإنه يجب رده إليه سواء أكان ذلك قبل قسمة الغنيمة أم بعدها ، وهو رأي لبعض الفقهاء . وإذا أسلم

العدو فانه يعصم ماله مطلقاً منقولاً أو عقاراً ، لان الإسلام عاصم في الحقيقة وليس هو الدار كما قال بعض الفقهاء ، فان الدار وصف طارىء بسبب الحرب فلا يؤثر في ترتيب حكم شرعي عام .

وقد وجدنا أن التشريع الاسلامي يحرص على إنهاء الحرب بكل وسيلة تضمن بقاء السلم . ولذا تعددت طرق انتهاء الحرب وأهمها اعتناق الاسلام عن اختيار ، وقد ساد السلام أوساط العالم بعد أن قبل الكثيرون الدعوة الإسلامية ، لأنهم وجدوا فيها البلسم الشافي لعلاج أمراضهم الاجتماعية وتصحيح عقائدهم الدينية ، وبذلك كان انتشار الدعوة بقوتها الذاتية المستمدة من مبادئها وكيانها دون حاجة إلى إكراه عليها ، وهل يعقل أن يعمل السيف في موضع الحجة والبرهان ؟ !

وتنتهي الحرب أيضاً بطريق المعاهدات ، لأنها ضمان أكيد لحفظ السلام ، والمعاهدات أصل عام مقرر في الإسلام ، وتظل عقود الصلح نافذة ما دام العدو قائماً بتنفيذ التزاماته . ولا مانع من عقد الصلح المطلق أو الدائم ما دامت أسباب انتشار الدعوة الإسلامية مكفولة ، ذلك لأن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم كما عرفنا هي السلم ، ولأن النبي ﷺ لم يؤقت عقد الصلح مع اليهود في المدينة . ويجوز تعويض أفراد العدو غير المقاتلين عما أصابهم من ضرر في أنفسهم وأموالهم ، وفقا لما يقرره القانون الدولي الحديث لأنهم معصومو الدم والمال ولم يوجد منهم سبب يبيح ذلك .

أما عقود الذمة فهي تضمن السلم بشكل آكد من الهدنة أو الصلح لاندماج المسلمين بغيرهم في ظل وطن واحد ، وفي وئام ديني وتعايش سلمي ، وعلى قدم المساواة في التمتع بالحريات الدينية ، وإقامة الشعائر ، وممارسة الحقوق المدنية والسياسية ، مع توافر عصمة الدم والمال والعرض ، والحماية من أي اعتداء داخلي أم خارجي . وليست الجزية إلا ضريبة من

ضرائب الدخل الواجبة على غير المسلمين في نظير الزكاة المفروضة على المسلمين . وتسقط الجزية بأمور كثيرة كالعجز والفقر والموت والاسلام والاشتراك في القتال ، وما الجزية والزكاة إلا ضرورة من ضرورات المجتمعات المنظمة التي تضطر فيها الحكومات للقيام بأعباء كثيرة نحو مجموع المواطنين لتنظيم المرافق العامة وتوفير الأمن والطمأنينة . أما في تنظيم العلاقات الخارجية فلا تعتبر الجزية من قواعد النظام العام التي لا يجوز الخروج عليها بدليل أننا وجدنا في التاريخ الاسلامي كثيراً من المعاهدات التي لم تكن قائمة على أساس الالتزام بأي واجب مالي . والأصل في عقد الذمة أنه من العقود الرضائية .

والفتح : هو آخر الطرق المشروعة في الاسلام ، وقد كان ذلك سائداً عند مختلف الأمم ، غير أن الفتوحات الاسلامية لم تكن حروباً دينية تهدف القضاء على الدين المخالف ، وإنما كانت عند قيام سبب من أسباب الحرب ورفض الاسلام أو العهد ، ولم تكن أيضاً من أجل مطمع اقتصادي أو إشباع رغبة في السيطرة والاستعلاء وبسط النفوذ أوالاستعمار ، وإنما من أجل سيادة المبادىء والمثل العليا ، ومع هذا فدون إكراه على ذلك ولا تضييق على الناس في التزام هذا المسلك رغم قيام موجبات الحرب .

فإذا كانت الغلبة للمسلمين فإنه يترتب على الفتح اعتبار أموال العدو الحربية مغنومة للفاتحين ، وكذلك الأمر إذا كانت الغلبة لغير المسلمين . وقد لاحظنا قلة اهتمام الفقهاء المسلمين ببحث الفرض الثاني . فإذا احتل العدو بلداً إسلامية وجب على كل المسلمين أن يتعاونوا لاسترداده ، فاذا عجزوا فالمفهوم ضمناً أن الامر يخرج حينئذ من حدود الاستطاعة لوقت ما، ويتولى الغالبون إدارة البلد ، ويكون تشريعهم هو المختص داخلياً . ومنشأ

عدم بحث الفقهاء للفرض الثاني هو ملازمة النصر المسلمين في الماضي . قال الله تعالى : « ولو قاتلكم الذين كفروا لولوا الأدبار ثم لا يجدون ولياً ولا نصيراً »(١) وقال سبحانه « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً »(٢) ، « ذلكم وأن الله موهن كيد الكافرين »(٣) ، « والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون »(٤) .

وفي حالة استسلام العدو للمسلمين يكون المسلمون هم المحكمين في شأن الأفراد ، وتطبق قواعد الشريعة الإسلامية على النحو السابق في الأسرى ، فاذا لم يتم التسليم ورغب العدو في اللجوء إلى التحكيم فعلى المسلمين قبول ذلك ما لم تكن هناك أمارات خداع ومكر ، رغبةً في إنهاء الحرب ، وعصمة للدماء ما أمكن . وقد أجاز فقهاؤنا تحكيم غير المسلم للضرورة فيجوز إذن أن يشترك في لجنة التحكيم أعضاء غير مسلمين. وحينئذ فيعد التحكيم الدولي الحديث أمراً جائزاً في الاسلام . ولا مانع من تطبيق قواعد القانون الدولي في موضوع النزاع ، لانها تتفق في الغالب مع الشريعة الإسلامية لبنائها إما على العرف أو على قواعد القانون الطبيعي والعدالة أو على المعاهدات . أما بالنسبة لإجراءات التحكيم فيحددها اتفاق الاحالة على التحكيم ، لأن التحكيم عقد من العقود ، والتراضي هو الأصل العام في إنشاء العقود . ويترتب على قبول التحكيم إنهاء الحرب ويكون قرار التحكيم ملزماً للطرفين ما لم يكن هناك موجب يبرر الطعن فيه كالإكراه أو الخطأ الجسيم .

---

(١) الفتح — ٢٢ .
(٢) النساء — ١٤١ .
(٣) الأنفال — ١٨ .
(٤) التوبة — ٣٢ .

وعلى العموم فان إنهاء الحرب بطريق التحكيم هو مجرد أمر نظري سواء في القانون أم في الشريعة .

وليس من الضروري أن يستمر المسلمون في حربهم حتى النصر أو الفناء ؛ لأن ذلك تهور لا يقره منطق ، فيجوز إذن ترك القتال إذا وجد الجيش في نفسه ضعفاً أمام العدو ، بل قد يجب في بعض الحالات إذا تحقق الضرر .

وأما في صدد المقارنة مع القانون الدولي فاننا توصلنا إلى أن نثبت سبق الفقه الاسلامي إلى كثير من نواحي التشريع الدولي ، وأنه فقه مستقل عن غيره دون وجود أدنى تأثر بفقه المعاصرين في زمن الاجتهاد فيما عدا اعتبارات المعاملة بالمثل ؛ ذلك لان الفقه الاسلامي نظام عام للمجتمع البشري لا الاسلامي فقط ، فهو تام الأحكام كامل المزايا ، وأحكام آثار الحرب بالذات مثال بارز على استقلال الفقه .

والفقه الاسلامي في رأينا أصل المدنية الحديثة ، فان احترام الحقوق وصيانتها ، وتشييد منارها مصدره الاسلام . كيف لا ! وهو مؤسس على روح العدل والمساواة ، واحترام الحقوق الخاصة والعامة ، والنظام العالمي ، والنزول على مقتضيات النواميس الطبيعية .

وقد لمسنا أن الاسلام يحث دائماً في العلاقات التي تمسّ غير المسلمين على أن يكون أتباعه آخذين بأمثل الآداب العليا وأكرم الصفات الطيبة ، وأن يكونوا أرحم الناس بعباد الله ، حتى إنه أصبح من البدهيات المعروفة صدق قول المستشرق غوستاف لوبون : « ما عرف التاريخ فاتحاً أرحم ولا أعدل من العرب » .

ومن الجدير بالذكر أن القانون الدولي لم يستقر تطوره الى اليوم

فأحكامه عرضة للتغير في كل زمان ، بل إنه لا يزال قاصراً في معالجة كثير من شئون الحرب ، لأن أحكامه مستمدة من استقراء الحوادث استقراء جزئياً ، ولا تخلو بعض مبادئه من أن تكون لخدمة صالح بعض الدول دون بعض ، لانه لم تتأصل فيه بالواقع النزعة الحقيقية بالعطف على الإنسانية والتزام المثل العليا ، والأخلاق الكريمة ، والاستعمار وآثامه خير شاهد على ذلك .

أما الاسلام فمبادئه واضحة محددة ، ولها صفة الخلود والاستقرار وتصطبغ شتى جوانب أحكامه بالنزعة الإنسانية الصحيحة ، إذ ليست تلك الأحكام في مصلحة أمة دون أخرى ، ومع هذا فهو يتقبل كل فكرة تقر السلام وتوجه إلى الخير .

ويلاحظ أن المبادىء الدولية لا تنفذ دائماً . وإن كانت نافذة فكثيراً ما تنتهك حرمة القوانين وترتكب مخالفات صارخة على مرأى ومسمع من بقية الدول ، إذ ليس هناك سلطة عليا إيجابية تسهر على تنفيذ تلك القوانين بين المجموعة الدولية . ومن أمثلة ذلك في وقتنا الحاضر : حصار أمريكا لجمهورية كوبا للمرة الثانية، وتدخلها في شئون الدومنيكان ، واعتداتها على شعب فيتنام الشمالية واعتداء الهند على أراضي الباكستان .

أما الأحكام الإسلامية فإن مصدر احترامها هو العقيدة التي تنفذ إلى أعماق القلوب ، فتملؤها خشية ورهبة وتحذرها من عواقب المخالفة والانحراف عن التطبيق ، وفي ذلك ضمان أكيد لمراعاة مصالح الناس وحقوقهم . ولهذا طبقت مبادىء الإسلام دون أن نشهد مخالفة تضر بغير المسلمين إلا ما كان من بعض الرعاع في حوادث جزئية لا تخلو من بعض الملابسات السياسية والغموض فى الإدارة الحكومية ، ولا مانع شرعاً

في رأينا من تطبيق الجزاءات المقررة حديثاً على مخالفات قوانين الحرب ما دام في ذلك محافظة على مبادىء الإسلام.

وليست الحروب دائمة في الإسلام إلا بمقدار مشروعيتها وهو تحقق وصف الحرابة والعدوان كما قلنا ، والإسلام بريء من تهمة النظرة العدائية بالفطرة إلى شعوب الأرض كما يدعي المستشرقون.

والملحوظ أن تهم المستشرقين التي تعرضنا لها في غالب نواحي رسالتنا ، كان مصدرها التعصب الممقوت أو نقص الدراسة والتحقيق ، مع أنه كان جديراً بالكتاب الباحثين أن يتنزهوا عن الوقوع في مثل تلك الهفوات أو المغالطات المفضوحة.

ونحن بدورنا سلكنا في الرد عليهم مسلك الاعتدال والانصاف بعد القيام بتحقيق علمي واسع النطاق ، فلم نتهجم على أحد ولم نخطىء أحداً إلا بمقدار ما تمليه كلمة الحق والعدل.

وكذلك كانت مناقشة آراء المذاهب الاسلامية رائدنا فيها الحق وتبيان الحقيقة ، بعد بسط الآراء وبيان المثالب فيها على هدي ما نفهمه من القرآن الكريم ، وواقع السنة النبوية ، والسلوك العملي للرسول عليه الصلاة والسلام . وبناء عليه كنا أحياناً نرجح بعض أقوال الفقهاء ، وأحياناً أخرى نخالفها إلى رأي جديد بدون تعصب أو تأثر بقول إنسان ، إذ ليس إدراك المعاني مقصوراً على أحد ، ومراعاة المصالح في كل زمان أمر واجب . قال إمام دار الهجرة « ليس العلم بكثرة الرواية ، وإنما هو نور وفهم يضعه الله في قلب من يشاء ».

ومن أمثلة الآراء الجديدة لنا ربط مشروعية الجهاد بوجود العدوان وترك تقدير ذلك لولي الأمر ، وأن الدنيا دار واحدة وليست دارين كما

قرر فقهاؤنا ، وأن الإسلام يقر ما يسمى اليوم بالأمن الجماعي والاشتراك في تدابير القمع المشتركة لصالح البشرية ، ومنع الأمان الفردي أو الخاص، وربط حق منح الأمان في العصر الحاضر بولي الامر أو أحد نوابه ، وتأصيل مبدأ التمثيل الدبلوماسي ومشروعيته الدائمة ، وكون المعاهدات هي الأصل العام المقرر في الاسلام وليست استثناء من أصل هو الحرب فيجوز عقد معاهدات مع العدو لمدة دائمة ولأغراض سياسية مختلفة ، والخراج والجزية نظامان حربيان سياسيان وليسا من قواعد النظام العام ، كما أنه ليس كذلك مبدأ التخيير بين الاسلام أو الجزية أو القتال . ومن آرائنا ضرورة حصر دائرة القتال المشروع في المقاتلين ، وقصر جواز الغنيمة على الأموال المملوكة للحكومة أو المستخدمة لأغراض حربية ، وإقرار حق المطالبة بتعويض رعايا العدو غير المقاتلين إن أصابهم أذى بسبب المسلمين ، واعتبار المن أو المفاداة هو التشريع الدائم اللازم في الاسلام .

والخلاصة أن آراءنا الجديدة كانت بناء على اعتبار أن الأصل في العلاقات الدولية هي السلم وليست الحرب ، فلذلك أجزنا مشروعية مبدأ الحياد القانوني المعروف اليوم والتمثيل السياسي الدائم وقبول مبدأ التحكيم ونحو ذلك مما سبق أن عرضناه هنا .

وهكذا يمكننا أن نستخلص من دراستنا أسساً جديدة للتنظيم الدولي الحاضر بشكل يكفل تماماً صيانة السلم العالمي وتلك الأسس مستمدة من أصول الدعوة الاسلامية ومبادئها الدولية .

١ — إقامة الأمن الجماعي على أساس المعاهدات ، ورعاية حرمة الميثاق على ان تلك الحرمة من وحي العقيدة والإيمان .

٢ ـ تنظيم العلاقات الدولية على أساس سيادة الروح الإنسانية ومبدأ التعاون ، والإخاء الشامل بين الأمم ، والاهتداء بهدي الأديان السماوية .

٣ ـ نبذ مبادىء القوميات والعنصريات والوطن والجنسية ، لأنها أساس لكثير من المنازعات الدولية ، ثم ربط الأسرة البشرية بالروابط المعنوية والأسس الفكرية ، لأن ذلك أدعى لطمأنينة والسلام وأجدى للناس جميعاً .

٤ ـ منع استخدام القوة إلا للدفاع عن النفس .

٥ ـ إقرار مبادىء الحرية والعدالة والمساواة وتصفية الاستعمار ، لأن التنافس الاستعماري من أسباب اضطراب العلاقات الدولية .

٦ ـ تسخير موارد الطبيعة والطاقات البشرية والآلية لخير العالم وتوزيعها على أساس العدل والصالح العام .

٧ ـ سيادة مبدأ الخلق والضمير والرحمة والصراحة .

ولا بد لصيانة هذه المبادىء من إقامة قوة تنفيذية عالمية ، وليست هذه المقترحات مجرد مثاليات لا يمكن تحقيقها ؛ إذ من الممكن التغلب على نزعات الهوى والأنانية ، وقبول الناس للرسالات السماوية خير شاهد على قابلية البشر لتقبل الدعوات الإنسانية السامية .

ومما ينبغي ملاحظته أن الأحكام الإسلامية التي تعرضنا لها في بحثنا هذا ، منها ما هو من قبيل الأحكام الدينية الملزمة التي ثبتت بنص قطعي الثبوت والدلالة ، أو بإجماع المسلمين ، أو كانت تقرر قاعدة خلقية أو شرعية لا تختلف باختلاف الأزمنة ، فهذه الأحكام لا يجوز مخالفتها ، ومثلها ما ذكرناه في معاملة الأسرى . ولكن الغالب من الأحكام التي ذكرناها هي أحكام فقهية من صنع الفقهاء الذين كانوا متأثرين فيها بالحالة

الزمنية والأوضاع السائدة والمعاملة بالمثل . وإذن فيمكن مخالفة هذه الأحكام والتغيير فيها بحسب المصلحة أو مراعاة العرف ، ولا يتقيد المجتهد هنا إلا بالأمارات التي دل عليها نص تشريعي أو إجماع أو كان بمثابة الروح العامة للتشريع ، وفيما عدا ذلك تتأثر القواعد الفقهية بكل تطور يحقق المصلحة العامة . ولا مانع من أن نأخذ بكل تشريع حربي أو سلمي معاصر ما دام لا يتعارض مع أصل نظرة الشريعة للجهاد والسلام . فمثلاً قول الفقهاء : إن جميع الحربيين تستباح دماؤهم في الحرب وتغنم بالفتح جميع أموالهم العقارية والمنقولة . هذا الحكم كان صحيحاً حينما كانت الحرب في الماضي تعتبر كفاحاً بين شعبي الدولتين ، أما اليوم حيث اقتصرت الحرب على الجيوش المنظمة فينبغي حصر أثر الحرب فيهم دون غيرهم من بقية الشعب وفي حدود ما يختص بالحكومات فقط ، إلا في حالة ما يعرف حديثاً بحرب العصابات التي يشارك فيها أفراد الشعب فيطبق عليهم قانون الحرب كالجيوش المنظمة .

والكلمة الأخيرة أننا في بحثنا كله لم نعدم وعورة الطريق واستعصاء المسائل ، فكنا نتريث كثيراً حتى اهتدينا إلى الميزان الصحيح للخطوط الرئيسية والتفصيلية لموضوعنا هذا ، حتى إننا اطلعنا على أكثر من خمسمائة مرجع ، منها نحو ثمانين مخطوطاً . وترجمنا في الحواشي لنحو ثلاثمائة شخص . وكانت أسوتنا بهذا المبدأ وهو أن « العلم طريقة قبل أن يكون حقيقة » .

*

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين .

* * *

ملحق

قانون حرب اسلامي

حرصاً منا على بيان صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان اضع مشروعاً لقانون حرب دولي مستمد من الإسلام .

الباب الأول

العلاقات الدولية في الاسلام

المادة (١) الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي السلم وليست الحرب. والدنيا دار واحدة ، والحرب ضرورة ، ويترتب على قيام الحرب وجود منطقة سلام ومنطقة حرب تختلفان في بعض الأحكام الفقهية .

مادة (٢) الإكراه على الدين أمر ممنوع في الإسلام . والحرية الدينية مكفولة ما لم يترتب عليها إخلال بالنظام العام .

مادة (٣) الجهاد مشروع عند وجود العدوان ، وتقدير وجوده راجع

لولاة الأمور في كل زمان . والباعث على الجهـاد هو الاعتـداء وليس المخالفة في العقيدة . والهدف من الجهاد : هو كفالة حرية العقيدة والتبليغ ونصرة المظلوم والدفاع عن النفس والبلاد .

مادة (٤) وسائل الحرب الجائزة : هي ما تحمل الخسائر محـدودة من كل ما يتفق مع أعراف الحرب ومراعاة المعاملة بالمثل ما لم يترتب على ذلك فناء عام ، فلا يجوز قطع الشجر ولا هدم البناء ولا الإفساد في الأرض إلا لضرورة حربيـة كالتترس بها ، أو التحصن فيها ، ولا يجوز أيضاً استعمال القنابل الذرية لأنها تؤدي إلى التخريب وقتل من لا يجوز قتالهم من الآمنين والنساء ونحوهم .

مادة (٥) أ ـ لا يجوز بدء الحرب إلا بإعلان العدو ومضي مدة تمنع المباغتة ، ما لم تكن هناك ضرورة حربية تستدعي المفاجأة .

ب ـ يضمن المسلمون ما أتلفوه من أموال الأعداء ، أو أهدروه من دمائهم قبل دعوتهم إلى الاسلام وإنذارهم بالحجة والبرهان .

مادة (٦) تخيير العدو بين إحدى الخصال الثلاث : الإسلام أو العهد أو القتال ليس من قواعد النظام العام بالنسبة لغير المسلم ، وإنما هو حالة من حالات الإنذار النهائي للعدو التي يترتب على رفضها نشوب القتال بعد قيام حالة الحرب .

مادة (٧) نظام الأمان يوفر كل أنواع الحماية والرعاية لشخص الأجنبي وماله وأسرته ، ويسهل تبادل العلاقات السلمية مع غير المسلمين ، ويكون المستأمن حق التمتع بالمرافق العامـة حق القضاء في بلاد الإسلام ، وله حق ممارسة الأعمال التجارية في حدود معينة ، وله حق التزوج والتملك ، ويسأل عن أعماله مدنياً وجنائياً وتطبق عليه الشريعة الإسلامية فيما عـدا ما يتصل بالعقائد والأحوال الشخصية .

مادة (٨) يجوز للعدو دخول بلاد الاسلام وقت الحرب إذا كان بغرض سلمي أو لمصلحة حربية أو حاجة تجارية .

مادة (٩) المؤمن اليوم : هو ولي الأمر أو نائبه أو الموظف المختص باعطاء الأمان . والمستأمن : هو من يتمتع بالأمان المؤقت سواء في حالة الحرب أم من أجل الدخول لبلد اسلامية . ويعتبر المسلم أو الذمي مستأمناً في غير بلده في بلاد الاسلام اذا اقتضت ذلك ضرورة المحافظة على الأمن أو النظام العام .

مادة (١٠) على ولي الامر مراقبة المستأمن أثناء الأمان ، وذلك من أجل المحافظة على حقوق الأفراد أو الصالح العام .

مادة (١١) يصدر الأمان عن إرادة حرة خالية من العيوب التي تؤثر فيها كالاكراه والغلط والتدليس والغبن والتغرير .

مادة (١٢) ليس للأمان صيغة معينة ، وإنما يصح بأي لفظ عربي أو غيره أو بطريق الكتابة أو الاشارة المفهمة . ويتم الأمان بعلم المستأمن بايجاب المؤمن . ويعد الأمان لازماً من جانب المؤمن فقط .

مادة (١٣) يجوز تقييد المستأمن بمكان معين في داخل البلاد ، ويحرم مطلقاً من دخول المسجد الحرام .

مادة (١٤) : ١ — أكثر مدة الامان دون سنة ما لم تتجدد ، ويجوز بحسب الحاجة لمدة مطلقة أو مقيدة بمدة طويلة أو قصيرة .

٢ ـ لا يشترط في الأمان أن يكون لمصلحة وإنما يلزم عدم وجود الضرر وألا يكون ذريعة لتحقيق مآرب العدو . فلا يصح الأمان لجاسوس أو طليعة أو من فيه مضرة كمرجف وناقل أسرار .

مادة (١٥) يثبت الأمان بالبينة وإقرار الحاكم ، ولا يقبل ادعاء المستأمن الأمان مالم يكن ذا مهمة سياسية . وكانت هناك قرائن تؤيد مدعاه ، أو كان تاجراً أوطالباً للأمان مع وجود نوع علامة أو بينة أو نوع دليل أو كان لغرض معقول كسماع كلام الله تعالى ، أو ليسلم أو لعقد معاهدة مع مراعاة العرف والعادة في كل ذلك .

مادة (١٦) يجوز إقامة تمثيل سياسي دائم بين المسلمين وغيرهم لتدعيم العلاقات السياسية أو الاقتصادية ، وتقوية أواصر الود وزيادة التفاهم .

مادة (١٧) المبعوثون السياسيون يتمتعون بالحصانات الشخصية والمالية دون القضائية .

مادة (١٨) لا يترتب شرعاً على قيام الحرب تعطيل التمثيل السياسي . وإنما يلزم إبعاد الممثل السياسي عند قيامه بنشاط مريب ، أو استشعار خيانة منه ، أو قيامه بإضرار الغير .

مادة (١٩) المعاهدات أصل عام مقرر في الاسلام ، والوفاء بالعهد من الدعائم الأساسية التي يقوم عليها التشريع الاسلامي .

مادة (٢٠) يحرم نقض المعاهدة من جانب المسلمين ما لم تنته مدتها أو يخل الطرف الآخر بتنفيذ شروطها ، أو يبادر بفسخها أو يعلن الحرب علينا ، أو تظهر منه خيانة تتنافى مع التزامات العهد .

مادة (٢١) تنقضي المعاهدات السياسية بقيام الحرب ، أما المعاهدات التجارية أو التي تنظم وضعاً عاماً لا صلة له بالمتحاربين فلا تنقضي بمجرد قيام الحرب إلا إذا كان في المعاهدة التجارية إضرار بالمسلمين .

مادة (٢٢) لا تنتقض معاهدة الذمة إلا إذا حصلت مخالفة صارخة لمقتضى العقد ، وترتب على ذلك مقاومة السلطة الحاكمة أو الإخلال

بالنظام العام . أما ارتكاب الجرائم المدنيـة أو السياسية أو الجنائية فـلا يترتب عليها نقض العهد ، وإنما يعاقب الشخص الجاني بموجب التشريـع الجنائي في الاسلام .

مادة (٢٣) يجوز قتل الجاسوس ويجوز حبسه وعقابه بحسب ما يرى ولي الأمر من المصلحة .

مادة (٢٤) لا يسري أثر نقض المعاهدة على جميع المعاهدين ، وإنمـا ينحصر بالناقض فقط إذا كانت المعاهدة معاهدة ذمة أو أمان . فان كانت هدنة فلا ينتقض عهد الباقين إلا إذا سكتوا عن الناقض ولم يوجد منهم إنكار بقول أو فعل ، أو ناصروا الناقض صراحة أو ضمنـاً ، أو كان الناقض رئيس دولة العدو .

مادة (٢٥) إذا انتقض أمان المستأمن فإنه يبعد من البلاد ويبلغ المأمن . وإذا انتقض أمان المهادن صـار كالحربي ، ولا يجوز إبعـاد الذمي ما لم يقاتلنا ، أو تنطبق عليه حالة من أحوال إسقاط الجنسية المعروفة حديثاً .

مادة (٢٦) لا يترتب شرعاً على قيام الحرب انقطاع العلاقات الاقتصادية مع بلاد العدو ، وإنما لولي الأمر قطع العلاقات كتدبير من تدابير الحرب .

مادة (٢٧) لا يجوز تصدير الأسلحة ونحوها من كل ما فيـه تقوية العدو على الحرب . ويجوز تصدير الأطعمة والأقوات والألبسة والأخشاب وسائر المنتجات الزراعية والصناعية غير الحربية ما لم يمنعها ولي الأمر في أثناء قيام الحرب .

مادة (٢٨) تستوفى العشور (الرسوم الجمركية) على الواردات ، ويراعى في استيفائها ومقدارها ونوعها ووعائها ومربوطها والمدة التي تجزىء عنها مبدأ المعاملة بالمثل ومصلحة الدولة والعرف الدولي . ولا يجوز شراء واستيراد المحرمات والمنكرات في القانون الاسلامي كالخمر والخنزير والميتة وآلات المجون واللهو ووسائل الخلاعة .

الباب الثاني

أشخاص العدو وأمواله

مادة (٢٩) لا يجوز قتال غير المقاتلة كالنساء والصبيان والمدنيين ورجال الدين والأطباء إلا إذا اشتركوا في الحرب برأي أو قول أو إمداد أو قتال أو في حالة الغارات أو التترس بهم .

مادة (٣٠) لا يجوز التعرض لرعايا العدو المستأمنين في بلاد الإسلام إذا نشبت الحرب مع قومهم . وينبغي إبعادهم إذا ظهرت خيانة منهم ، ولا يجوز مصادرة أموالهم إلا بطريق الأسر إذا اشتركوا في القتال . ويصح أن توضع الحراسة على أموالهم كإجراء إداري لحفظ المال .

مادة (٣١) ينبغي معاملة الأسير بالرفق والرحمة ، وتوفر له حاجياته من ملبس ومأكل ، ولا يجوز تعذيبه بالجوع والعطش وغير ذلك من أنواع التعذيب .

مادة (٣٢) يحبس الأسير في مكان ملائم منعاً من الهرب ، ولا يكره على إفشاء أسرار دولته .

مادة (٣٣) يتقرر مصير السبي من النساء والصبيان ، والعجزة ونحوهم كالرهبان ، والأسرى .. إما بإطلاق سراحهم (المن) أو بالفداء على مال ، أو غير مال ، أو بعقد الذمة لهم ، أو بتبادل الأسرى مع ملاحظة المماثلة في الرتب العسكرية . ولا يجوز قتل الأسير لغير ضرورة حربية ويعتبر الأسير أسير الجماعة الاسلامية وليس أسير الفرد .

مادة (٣٤) للجندي أن يستأسر ، وله أن يقاتل في حالة التيقن من الموت . ويحرم على المسلم الأسير إفشاء الأسرار العسكرية وغيرها ، وله الهرب إذا أمكنه ذلك ، ويجوز تشغيله لقاء أجر ، ويكره ذلك في الأعمال الحربية ، وليس له أن يقاتل معهم عدواً آخر إلا بالاكراه .

مادة (٣٥) يلزمنا فكاك أسرانا المسلمين وغير المسلمين بأي طريق - بالمال أو بمبادلة الأسرى ، أو بالقتال إن أمكن وتعذر ما عدا ذلك .

مادة (٣٦) لا يجوز الإجهاز على المرضى والجرحى ويعاملون معاملة إنسانية .

مادة (٣٧) يحرم التمثيل بالقتلى أو انتهاب ما معهم وتسلم أمتعتهم إلى ولي الامر ، ويلزمنا دفنهم ، وترسل المعلومات عنهم إلى أقوامهم وتسلم لهم جثثهم إذا طلبوا ذلك .

مادة (٣٨) لا يجوز التخريب والتدمير لغير ضرورة ، لأن ذلك فساد والله تعالى لا يحب الفساد .

مادة (٣٩) : ١ — تنتقل ملكية أموال العدو الحربية أو أمواله العامة إلينا بالاستيلاء ، وتكون أربعة أخماسها من حق الجيش ما لم ير ولي الأمر خلاف ذلك ، أما الأراضي الخاصة فتترك على ملكية أصحابها .

٢ — والأراضي العامة إن فتحت البلد عنوة فيكون ولي الامر فيها بالخيار إن شاء قسمها بين المسلمين ، وإن شاء أقر أهلها عليها بعد وضع الخراج عليها . فإن جلا عنها أصحابها خوفاً فتصبح وقفاً على المسلمين ، أما إن فتحت صلحاً ، فإن وقع الصلح على أن الارض للمسلمين فهي لهم وقفاً ، وإن تم الصلح على أن الارض لأصحابها فهي لهم بمقتضى الصلح. أما المنقولات فهي من حق الغانمين ولولي الأمر ألا يقسمها عليهم.

مادة (٤٠) ترد الاموال التي توجد في الغنيمة إلى صاحبها المسلم أو الذمي بدون دفع عوض عنها . وتكون أموال من أسلم من الحربيين معصومة لا يجوز اغتنامها .

★ ★ ★

الباب الثالث

طرق انهاء الحرب

مادة (٤١) يجب إنهاء الحرب إذا قبل العدو اعتناق الاسلام ويترتب على ذلك عصمة الدماء والأموال عموماً .

مادة (٤٢) تنتهي الحرب بعقد الصلح أو المدنة ، ويسري أثر العقد على مختلف الحكام ، ويظل عقد الصلح نافذاً لا يصح نقضه ما لم ينقضه العدو ، ويترتب على الاتفاق فوراً أمان الأنفس والأموال .

مادة (٤٣) عاقد الصلح : هو ولي الأمر أو نائبه أو قائد الجيش الذي يختص عادة بتوقيع معاهدة الصلح .

مادة (٤٤) عقود الصلح المطلقة والدائمة جائزة في الاسلام إذا انتشرت الدعوة الاسلامية بالطرق السلمية . والأصل في المدنة أن تكون مؤقتة بمدة معينة ، وتقدير ذلك متروك لولاة الأمور ومقدار الحاجة والمصلحة .

مادة (٤٥) لا مانع من تعويض الأفراد غير المقاتلين عما أصابهم من ضرر في أنفسهم وأموالهم .

مادة (٤٦) تنتهي الحرب بعقد الذمة على الدوام ويصبح الذميون مواطنين، ويعتبر عقد الذمة بحسب الأصل من العقود الرضائية .

مادة (٤٧) يجوز فرض ضريبة على الذميين تسمى الجزية . وتسقط بأمور كثيرة هي : الموت والعجز الدائم والفقر والعمى والزمانة المرضية والشيخوخة واعتناق الاسلام والاشتراك في القتال مع المسلمين ، والإعسار بها بعد مضي سنة ، وتقادم العهد على عدم القيام بأدائها .

مادة (٤٨) عاقد الذمة : هو ولي الامر أو نائبه فلو عقدها أحـد الرعية أحرز الأمان ، ولولي الامر الخيار بين إمضاء العقد أو رد الشخص لمأمنه . والمعقود له : هو كل شخص غير مسلم عربياً كان أو أعجمياً ، كتابياً أم وثنياً .

مادة (٤٩) يعتبر الذمي كالمسلم في الحقوق وبعض الواجبات . ويترتب على عقد الذمة عصمة المال والنفس والعرض ، وحق ممارسة الشعائر الدينية ما لم تضر بالصالح العام ، وحقه في منع الاعتداء عليه .

مادة (٥٠) تنتهي الحرب بالفتـح ويترتب عليه جـواز اغتنام أموال العدو ، ويصبح المقاتلون أسرى يتقرر مصيرهم بعد استقرار الأوضاع .

مادة (٥١) التحكيم في حالة تسليم العدو ينهي الحرب . وإذا كان النصر للمسلمين فتطبق حينئذ الشريعة الإسلامية ، ويكون الحكم مسلماً ذا ثقة وأمانة ونزاهة معروفة عنه ، كما يكون من أهل الرأي والكفاءة فيما يتصل بموضوع التحكيم .

مادة (٥٢) تنتهي الحرب بالتحكيم بالمعنى الدولي الحديث . ويحـدد اتفاق التحكيم إجراءاته والقواعد المطبقة في شأنه ، ولا يشترط كون الحكم مسلماً حينئذ .

مادة (٥٣) يعد قرار التحكيم أمراً ملزماً للطرفين ما لم يكن هناك نقص أو خطأ جسيم أو إكراه واقع على المحكمين .

مادة (٥٤) يجوز ترك القتال إذا كانت قوتنا لا تتكافأ مع قوة العدو وغلب على الظن سحق الجيش كله أو بعضه أو وقوعه في قيد الأسر أو إلحاق الهزيمة به ، أو إصابة المسلمين بضرر عام .

★ ★ ★

المراجع

بحسب الترتيب التاريخي

١ — القرآن الكريم وتفاسيره

الفراء (٢٠٧ هـ) : « معاني القرآن » (يحيى بن زياد الفراء) ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .

ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) : « تأويل مشكل القرآن » (عبد الله بن مسلم بن قتيبة) مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .

الطبري (٣١٠ هـ) : « تفسير الإمام محمد بن جرير الطبري » ٣٠ جزءاً ، وبهامشه تفسير النيسابوري . المطبعة الميمنية بمصر ، ١٣٢١ هـ .

أبو جعفر النحاس (٣٣٨ هـ) : « الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم » (أحمد ابن محمد بن اسماعيل المرادي المصري) ، وبآخره « الناسخ والمنسوخ لابن خزيمة » القاهرة ، زكي مجاهد .

الجصاص (٣٧٠ هـ) : « أحكام القرآن » (أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص) ٣ أجزاء ، مطبعة الأوقاف الإسلامية ، ١٣٣٥ هـ .

ابن سلامة (٤١٠ هـ): «الناسخ والمنسوخ» (هبة الله بن سلامة المفسر) مطبوع بهامش «أسباب النزول للنيسابوري».

ابن حزم (٤٥٦ هـ): «الناسخ والمنسوخ» (أبو عبد الله محمد بن حزم) مطبوع بهامش الجزء الثاني من تفسير الجلالين، مطبعة محمد مصطفى، ١٣٠٠ هـ.

النيسابوري (٤٦٨ هـ): «أسباب النزول» (علي بن أحمد الواحدي النيسابوري) مطبعة هندية بمصر، ١٣١٥ هـ.

البغوي (٥١٦ هـ): «معالم التنزيل» (الحسين بن مسعود الفراء البغوي) مطبوع بهامش تفسير ابن كثير، وتفسير الخازن.

الزمخشري (٥٣٨): «الكشاف عن وجوه التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» (محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي) ٣ أجزاء، القاهرة، طبع الحلبي، ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م.

ابن العربي (٥٤٣ هـ): «أحكام القرآن»: (أبو بكر محمد بن عبد الله) ٤ أجزاء، القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م.

الطبرسي (٥٤٨ هـ): «مجمع البيان في تفسير القرآن» (الفضل بن الحسن بن الفضل) ١٠ أجزاء، طبع طهران ١٣٧٣ هـ.

أبو بكر الحازمي (٥٨٤ هـ): «الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الأخبار» (الحافظ محمد بن يوسف الحازمي الهمداني)، حلب المطبعة العلمية، الطبعة الاولى ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٧ م.

الرازي (٦٠٦ هـ) : «مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير» (محمد الرازي فخر الدين) ، ٨ أجزاء ، المطبعة الخيرية ، الطبعة الأولى / ١٣٠٧ هـ .

القرطبي (٦٧١ هـ) : « الجامع لأحكام القرآن » (محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي) ٢٠ جزءاً ، مطبعة دار الكتب المصرية ، الطبعة الاولى ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

الخازن (٧٢٥ هـ) : « لباب التأويل في معاني التنزيل » (علي بن محمد المعروف بالخازن) ٤ أجزاء ، بهامشه تفسير البغوي ، مطبعة مصطفى محمد .

أبو حيان (٧٥٤ هـ) : « البحر المحيط » (محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي) ٨ أجزاء ، مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى / ١٣٢٨ هـ .

ابن كثير (٧٧٤ هـ) : « تفسير الحافظ ابن كثير » (عماد الدين اسماعيل بن كثير الدمشقي) ٩ أجزاء ، مطبعة المنار ، الطبعة الاولى / ١٣٤٦ هـ .

البيضاوي (٧٩١ هـ) : « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » (ناصر الدين عبد الله بن محمد الشيرازي البيضاوي) المطبعة البهية المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٣٤٤هـ/١٩٢٥ م .

السيوطي (٩١١ هـ) ١ ـ « الاتقان في علوم القرآن » (جلال الدين السيوطي) جزءان ، بهامشه إعجاز القرآن لأبي بكر الباقلاني ، مطبعة حجازي بالقاهرة ، ١٣٦٨ هـ .

٢ - « أسباب النزول بهامش تفسير الجلالين »
مطبعة محمد مصطفى / ١٣٠٠ هـ.

أبو السعود (٩٥١ هـ) « تفسير أبي السعود » (محمد بن محمد العمادي)
٥ أجزاء ، المطبعة المصرية ، الطبعة الأولى ،
١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م.

الخطيب الشربيني (٩٧٧ هـ) : « السراج المنير في الاعانة على معرفة بعض
معاني كلام ربنا الحكيم » (محمد الشربيني الخطيب)
٤ أجزاء ، المطبعة الخيرية ، ١٣١١ هـ.

الجمل (١٢٠٤ هـ) « الفتوحات الالهية بتوضيح تفسير الجلالين »
(سليمان الجمل) ٤ أجزاء ، المطبعة الأزهرية
المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٣١٨ هـ.

الآلوسي (١٢٧٠ هـ) : « روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني »
(محمود الآلوسي البغدادي) ٣٠ جزءاً ، إدارة
الطباعة المنيرية ، ١٣٦٧ هـ .

القنوجي البهوتي (١٣٠٧ هـ) : « فتح البيان في مقاصد القرآن » (صديق بن
حسن البخاري ملك مدينة بهوبال) ١٠ أجزاء ،
المطبعة العامرة ببولاق ، الطبعة الاولى ، ١٣٠٠ هـ.

رشيد رضا (١٣٥٤ هـ) : « تفسير المنار أو تفسير القرآن العظيم» نهج فيه
منهج أستاذه الشيخ محمد عبده (١٣٢٣ هـ) ،
القاهرة ، مطبعة المنار ، ١٣٤٦ هـ.

محمد السايس وجماعة : « مذكرات تفسير آيات الأحكام » لطلاب كلية الشريعة بالأزهر ، ٤ أجزاء ، القاهرة ، مطبعة صبيح ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٣ م .

٢ ـ الحديث الشريف ومصطلحه ورجال الأثر

أبو حنيفة (١٥٠ هـ) : « مسند الامام أبي حنيفة (النعمان بن ثابت) طبع ١٣٢٧ هـ .

مالك (١٧٩ هـ) : « الموطأ » (مالك بن أنس) انظر السيوطي .

الشافعي (٢٠٤ هـ) : « مسند الامام الشافعي » (محمد بن إدريس) بهامش الجزء السادس من كتاب الام ، المطبعة الأميرية ، ١٣١٤ هـ .

ابن حنبل (٢٤١ هـ) : « مسند الامام أحمد » وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال » لعلاء الدين علي ابن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي . المطبعة الميمنية بمصر ، ١٣١٣ هـ .

البخاري (٢٥٦ هـ) : « صحيح البخاري » (أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري) ٩ أجزاء ، المطبعة الخيرية ، الطبعة الاولى ، ١٣٢٠ هـ .

مسلم (٢٦١ هـ) : « صحيح مسلم » (مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري) جزءان ، مطبعة بولاق ، ١٢٩٠ هـ .

ابن ماجه (٢٧٣ هـ) : « سنن المصطفى أو سنن ابن ماجه » (محمد بن يزيد بن ماجه القزويني) ـ جزءان ، وبهامشه حاشية السندي ، المطبعة العلمية بمصر ، الطبعة الاولى ، ١٣١٣ هـ .

أبو داود (٢٧٥ هـ) : « السنن » أو سنن أبي داود ، (سليمان بن الأشعث السجستاني) ٤ أجزاء ،مطبعة السعادة ، الطبعة الثانية ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

الترمذي (٢٧٩ هـ) : « جامع الترمذي » (محمد بن عيسى بن سورة الترمذي) ومعه شرحه تحفة الأحوذي ـ ٤ أجزاء ، طبع في دهلي سنة ١٣٠٠ هـ .

النسائي (٢٧٩ هـ) : « المجتبى » (سنن النسائي ـ أحمد بن شعيب ابن دينار النسائي) مع شرح السيوطي وحاشية السندي ، ٨ أجزاء ، المطبعة المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٨ هـ / ١٩٣٠ م .

الطحاوي (٣٢١ هـ) : ١ ـ « مشكل الآثار » (أحمد بن محمد ابن سلمة الأزدي) ٤ أجزاء ، مطبعة دائرة المعارف النظامية في الهند ـ حيدر آباد ، الطبعة الأولى ، ١٣٣٣ هـ .
٢ ـ « معاني الآثار » أو « شرح معاني الآثار » في مشكل الحديث . طبع الهند ، ١٣٠٢ هـ .

الدارقطني (٣٨٥ هـ) : « سنن الدارقطني » (علي بن عمر بن مهدي) جزءان ، طبع حجر بالهند ، ١٣١٠ هـ .

الأصبهاني (٤٣٠ هـ) : « حلية الأولياء »(أبونعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني) ١٠ أجزاء ، مطبعة السعادة ، ١٣٥١ هـ / ١٩٣٤ م .

البيهقي (٤٥٨ هـ) : « السنن الكبرى » (أحمد بن الحسين البيهقي) ١٠ أجزاء ، بهامشه « الجوهر النقي في الرد على البيهقي » لابن التركماني (٧٤٥ هـ) ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد ، الطبعة الأولى ، ١٣٥٤ هـ .

ابن عبد البر (٤٦٣هـ) : « الاستيعاب في معرفة الأصحاب »(أبو عمرو ابن عبد الله المعروف بابن عبد البر) — جزءان الطبعة الاولى / ١٣١٩ هـ .

الباجي المالكي(٤٧١ هـ) أو (٤٩٤ هـ) : « المنتقى شرح الموطأ » (سليمان ابن خلف الباجي الأندلسي) — ٧ أجزاء ، مطبعة السعادة ، ١٣٣٢ هـ .

البغوي (٥١٠ هـ) : « مصابيح السنة » (الحسين بن مسعود الفراء) جزءان ، المطبعة الخيرية ، ١٣١٨ هـ .

القاضي عياض(٥٤٤هـ) : « الشفاء في تعريف حقوق المصطفى » (عياض بن موسى اليحصبي)-جزءان ،مطبعة البابي الحلبي، ١٩٥٠ م .

ابن الأثير (٦٣٠ هـ) : ١ — « النهاية في غريب الحديث والأثر » (علي ابن عبد الكريم الجزري) — ٤ أجزاء ، المطبعة الخيرية ، ١٣٢٢ هـ .

٢ - « أسد الغابة في معرفة الصحابة » ٥ أجزاء المطبعة الوهبية ، ١٢٨٠ هـ .

٣ ـ تجريـد أسماء الصحابة من أسـد الغابة » ، وقيل إنه الذهبي وهو الراجح في تحقيقنا ، الطبعة الاولى بالهند ، حيدر آباد ، ١٣١٥ هـ .

النووي (٦٧٦ هـ) : « شرح مسلم » (أبو زكريا يحيى بن شرف النـووي) — ١٨ جزءاً ، القاهرة ، مطبعـة محمود توفيق .

الذهـبي (٧٤٤ هـ) : ١ — « تذكرة الحفـاظ » (محمد بن أحمد بن عثمان بن قايمـاز الذهبي ، شمس الدين) ٤ أجزاء ، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد .

٢ ـ « ميزان الاعتدال في نقد الرجال » ـ ٣ مجلدات ، طبع القاهرة / ١٣٢٥ هـ .

الزيلعي (٧٦٢ هـ) : « نصب الراية لاحاديث الهداية » (محمد بن عبد الله ابن يوسف الزيلعي) ٤ أجزاء ، مطبعة دار المأمون بشبرا مصر ، الطبعة الاولى ، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م .

ابن كثير (٧٧٤ هـ) : « الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحـديث » (أبو الفداء اسماعيل بن أبي حفص) الطبعة الثالثـة ، محمد صبيح .

الهيثمي (٨٠٧ هـ) : « مجمـع الزوائد ومنبـع الفوائد » (نور الدين علي ابن أبي بكر الهيثمي) بتحرير الحـافظين العراقي وابن حجر — ١٠ أجزاء ، القاهرة ، مكتبـة القدسي ، ١٣٥٣ هـ .

ابن خطيب الدهشة (٨٣٤هـ): « تحفة ذوي الأرب في مشكل الأسماء والنسب في الموطأ والصحيحين » (محمود بن أحمد بن محمد الحموي الفيومي المعروف بابن خطيب جامع الدهشة)، طبع ليدن، ١٩٠٥ م.

ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ): ١ - « لسان الميزان » (أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني) - ٦ أجزاء، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد، ١٣٣١ هـ.

٢ - « الإصابة في تمييز الصحابة» ٨ أجزاء مطبعة السعادة.

٣ - « بلوغ المرام من أدلة الأحكام » طبع مصر، ١٣٢٠ هـ.

٤ - « فتح الباري بشرح صحيح البخاري» ١٣ جزءاً، المطبعة البهية المصرية، ١٣٥٢هـ.

٥ - « تهذيب التهذيب في أسماء رجال الحديث» ١٢ جزءاً، طبع حيدر آباد، ١٣٢٥ هـ.

العيني (٨٥٥ هـ): « عمدة القاري شرح صحيح البخاري » (بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني)، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٨ هـ.

السيوطي (٩١١ هـ): ١ - « اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة » (جلال الدين السيوطي) جزءان، المطبعة الأدبية، الطبعة الاولى، ١٣١٧ هـ.

٢ - « الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير »
جزءان ، المطبعة الخيرية بمصر ، ١٣٢١ هـ .
٣ - « تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك »
٣ أجزاء ، القاهرة ، مطبعة الحلبي .

القسطلاني (٩٢٣ هـ) : « إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري » (شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني) ١٠ أجزاء ، طبع بولاق ، ١٣٢٧ هـ .

الأنصاري (القرن العاشر الهجري) : « خلاصة تذهيب الكمال في أسماء الرجال » (أحمد بن عبد الله بن أبي الخير حسن الأنصاري) فرغ من تأليفه سنة ٩٢٣ هـ ، المطبعة الخيرية ، الطبعة الأولى .

الزرقاني (محمد) (١١٢٢هـ) : « شرح الزرقاني على موطأ مالك » (أنوار كواكب أنهج المسالك) (محمد الزرقاني بن عبد الباقي بن يوسف) المطبعة الخيرية ، ١٣١٠ هـ .

الصنعاني (١١٤٢هـ) : « سبل السلام » (محمد بن اسماعيل بن صلاح الصنعاني) جزءان ، القاهرة ، مطبعة الحلبي ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٠ م .

الشوكاني (١٢٥٥ هـ) : « نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار » (محمد بن علي ابن محمد الشوكاني) - ٨ أجزاء ، القاهرة ، المطبعة العثمانية المصرية ، ١٩٥٧ م .

القنوجي (١٣٠٧ هـ) : « الروضة الندية شرح الدرر البهية للشوكاني » (صديق بن حسن القنوجي البخاري ملك بهوبال) ؛ إدارة الطباعة المنيرية .

منصور علي ناصف (القرن ١٤ هـ) : « التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ﷺ » - ٥ أجزاء ، الطبعة الثانية .

احمد البنا الساعاتي (القرن ١٤ هـ) : الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل » مطبعة الاخوان المسلمين ، ١٣٥٩هـ .

عبد الوهاب عبد اللطيف : « المختصر في علم رجال الأثر » القاهرة ، مطبعة دار التأليف ، ١٩٥٢ م .

٣ - الفقه الاسلامي وتاريخه وأصوله السياسية

أولا - الكتب والمخطوطات القديمة

أ - الفقه الحنفي

أبوحنيفة (١٥٠ هـ) : « الفقه الأكبر » (النعمان بن ثابت) اطلعنا عليه في شرح علي ابن السلطان محمد الهروي ، طبع حجر ، ١٣٠٧ هـ .

أبويوسف (١٨٣ هـ) : ١ - « الخراج » (يعقوب بن ابراهيم) ، المطبعة السلفية ، ١٣٥٢ هـ .

٢ - « الرد على سير الأوزاعي » طبع الهند ، حيدر آباد .

وقد تفضل الأستاذ المشرف بإعارته لي .

يحيى بن آدم (٢٠٣ هـ) : « الخراج » المطبعة السلفية ، ١٣٤٧ هـ ، تحقيق أحمد شاكر .

أبوعبيد (٢٢٤ هـ) : « الأموال » (القاسم بن سلام) طبع القاهرة ، ١٣٥٣ هـ .

السمرقندي (أبو الليث) (٣٧٣هـ) : «خزانة الفقه» (نصر بن محمد إمام الهدى) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٦١) .

السرخسي (٤٨٣ هـ) : ١ - « شرح السير الكبير » (محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي) - ٤ أجزاء ، الطبعة الاولى، ١٣٣٥هـ.
٢ - « المبسوط » فيه شرح السير الصغير في الجزء العاشر من ٣٠ جزءاً ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٤ هـ .

النسفي(٥٣٧ هـ) : « طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية على ألفاظ الحنفية» (نجم الدين عمر بن محمد النسفي) المطبعة العامرة، ١٣١١هـ.

السمرقندي (علاء الدين) (٥٤٠ هـ) : « تحفة الفقهاء » (علاء الدين محمد بن أحمد) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٩١) وقد طبع حديثاً في دمشق بمطبعة الجامعة في ثلاثة أجزاء ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٨ م . وأعيد طبعه عام ١٩٦٤ مع تخريج أحاديثه للمؤلف بالاشتراك مع الأستاذ محمد المنتصر الكتاني .

العتابي(٥٨٦ هـ) : « جامع الفقه أو الفتاوى العتابية » (أحمد بن محمود البخاري) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٩٣) .

الكاساني (٥٨٧ هـ) : « بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع » (علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني) ٧ مجلدات ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٨ هـ .

قاضي خان (٥٩٢هـ) : ١ - « الفتاوى الخانية » (الحسن بن منصور بن محمود الأوزجندي) مطبوع بهامش الأجزاء الثلاثة الأولى من الفتاوى الهندية .
٢ - « شرح كتاب الزيادات لمحمد بن الحسن » مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٣٨٠) .

المرغيناني (٥٩٣ هـ): ١ - «الهداية شرح بداية المبتدي» (علي بن أبي بكر المرغيناني) ٤ أجزاء، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥٥ هـ.

٢ - «مختارات النوازل أو مختار الفتاوى» مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (٩٥).

الغزنوي (٥٩٣ هـ): «الحاوي القدسي أو حاوي الفتاوى» (أحمد بن محمد) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٤٥).

المرغيناني (برهان الدين) (٦١٦ هـ): ١ - «المحيط البرهاني» (برهان الدين محمود بن أحمد) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٤٨١).

٢ - «الوجيز في الفتاوى» مخطوط بدار الكتب.

البخاري (٦١٩ هـ): «الفتاوى الظهيرية» (ظهير الدين محمد بن أحمد البخاري) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٣١٧).

السجستاني (بعد ٦٣٨ هـ): «منية المفتي» (يوسف بن أحمد) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٤٣٩) أتمه سنة (٦٣٨ هـ).

الموصلي (٦٨٣ هـ): «الاختيار لتعليل المختار» (عبد الله بن محمود الموصلي) القاهرة، ١٣٥٦.

ابن الساعاتي البعلبكي (٦٩٤ هـ): «شرح على مجمع البحرين وملتقى النيرين» مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٤٨٣).

الولوالجي (٧١٠ هـ) «فتاوى الولوالجي» (ظهير الدين اسحق بن أبي بكر الحنفي) مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (رافعي ٢٦٨٧٢).

عيسى بن محمد (٨٣٤ هـ) : « المبتغى » مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٤٧١) .

الزيلعي (٧٤٢ هـ) : « تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق » (فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي) المطبعة الأميرية ، ١٣١٣ هـ .

سعد غدبوش (بعد ٧٧١ هـ) : « جواهر الفقه » ألفه سنة ٧٧١ هـ ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٣١) .

القونوي (٧٨٨ هـ) : « درر البحار » (شمس الدين محمد القونوي البغدادي) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٨٠) .

ابن الأسود (٨٠٠ هـ) : « العناية في شرح الوقاية » (علاء الدين علي ابن عمر) مخطوط بدار الكتب رقم (٧٨ م) .

أبو بكر العبادي (في حدود ٨٠٠ هـ) : « السراج الوهاج الموضح لكل طالب ومحتاج » (محمد بن علي الحدادي) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٢١٦) وهو شرح على كتاب أحمد القدوري (٤٢٨ هـ) .

ابن البزاز الكردي (٨٢٧ هـ) : « الفتاوى البزازية أو الجامع الوجيز » (محمد بن شهاب) مطبوع بهامش الأجزاء الثلاثة الأواخر من الفتاوى الهندية .

الطرابلسي (علاء الدين) (٨٤٤ هـ) : : « معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام » (علي بن خليل الطرابلسي الحنفي) الطبعة الأولى ، ١٣٠٠ هـ .

العيني (٨٥٥ هـ) : ١ ـ « رمز الحقائق في شرح كنز الدقائق » (بدر الدين محمود بن أحمد) جزءان ، دار الطباعة العامرة ، ١٢٨٥ هـ .
٢ ـ « البناية في شرح الهداية » مخطوط بدار الكتب رقم (٥٥) .
٣ ـ « الدرر الزاهرة في البحار الزاخرة » مخطوط بدار الكتب رقم (١٨٣) .

قرق أمير الحميدي (٨٦٠ هـ) : « جامع الفتاوى » مخطوط بدار الكتب رقم (٣٦) .

الكمال بن الهمام (٨٦١ هـ) : « فتح القدير شرح الهداية للمرغيناني » ـ ٨ أجزاء ، مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة .

قاسم بن قطلوبغا (٨٧٩ هـ) : « فتاوى ابن قطلوبغا » مخطوط بدار الكتب رقم (١١٨ مجاميع) .

منلا خسرو (٨٨٥ هـ) : « درر الحكام في شرح غرر الأحكام » المطبعة الشرفية ، ١٣٠٤ هـ .

الاماسي (٩٢٢ هـ) : « مخزن الفقه » (موسى بن موسى الاماسي المعروف بخازن الكتب الحنفي) مخطوط بدار الكتب رقم (٤٤٦) .

ابن كمال باشا زاده (٩٤٠ هـ) : « مهمات الفتاوى » مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٠٠٢) .

ابن نجيم المصري (٩٧٠ هـ) : ١ ـ « الأشباه والنظائر » (زين الدين بن ابراهيم ابن نجيم) دار الطباعة العامرة ، ١٢٩٠ هـ .

٢ ـ « البحر الرائق شرح كنز الدقائق » مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٣٤ هـ .

٣ ـ « الرسائل الزينية في فقه الحنفية » مخطوط بدار الكتب رقم (٤٧٩) .

٤ ـ « النهر الفائق بشرح كنز الدقائق » مخطوط بدار الكتب رقم (٥٥٦) .

٥ ـ « قواعد الفقه » ضمن مجموعة مخطوطة بدار الكتب رقم (١٣٠٤) .

٦ ـ « رسالة بأحكام السياسة الشرعية » مخطوط بدار الكتب رقم (١١٦٠) .

٧ ـ « رسالة التحفة المرضية في الأراضي المصرية » مخطوط بدار الكتب رقم (٣٣ مجاميع) .

٨ ـ « الفتاوي الزينية » مخطوط بدار الكتب رقم (٢٨٨) .

التمرتاشي (١٠٠٤ هـ) : « منح الغفار شرح تنوير الأبصار »(محمد بن عبد الله) مخطوط بدار الكتب رقم (٤٥٥) .

ابن الشلبي (١٠١٠ هـ) : « حاشية الشلبي على شرح الزيلعي على كنز الدقائق » (شهاب الدين أحمد بن يونس الحنفي المشهور بالشلبي الفقيه المصري) مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (٣٦٣).

عبد الحليم(١٠٦٠ هـ) : « حاشية الدرر على الغرر » — جزءان ، المطبعة العثمانية ، ١٣١٢ هـ .

الشرنبلالي (١٠٦٩ هـ) : ١ - « الدرة اليتيمة في الغنيمة » (حسن بن عمار الشرنبلالي) مخطوط بدار الكتب ضمن مجموعة رقم (٤٧٧) انتهى منها عام ١٠٦٤ هـ .

٢ - « حاشية على درر الحكام لمنلا خسرو الحنفي » انظر منلا خسرو .

جماعة من علماء الهند (حوالي ١٠٧٠ هـ) : « الفتاوى الهندية أو العالمكيرية » برئاسة عبد الرحمن الحنفي البحراوي ، المطبعة الاميرية ببولاق ، ١٣١٠ هـ .

شيخ زاده (١٠٧٨ هـ) : مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر » (عبد الرحمن بن شيخ محمد سليمان المدعو بشيخ زاده) طبع في تركيا ، ١٣١٩ هـ .

الرملي (١٠٨١ هـ) : « الفتاوى الخيرية » (خير الدين الرملي) ، مطبعة بولاق ، ١٣٠٠ هـ .

ابن الحسين (١٠٩٨ هـ) : « الفتاوي الأنقروية » مطبعة بولاق ، ١٢٨١ هـ .

أسعد المدني (١١١٠ هـ) : الفتاوى الأسعدية ، المطبعة الخيرية ، ١٣٠٩ هـ .

الخادمي (بعد ١١٥٤ هـ) : « حاشية الخادمي على الدرر » (أبو سعيد محمد بن مصطفى الخادمي) فرغ من تأليفها عام ١١٥٤ هـ ، دار الطباعة العامرة ، ١٢٦٩ هـ .

الدهلوي (١١٧٦ هـ) : « حجة الله البالغة في أسرار الأحاديث وعلل الأحكام » (أحمد ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي) ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٢ هـ .

الطحطاوي (١٢٣١ هـ) : حاشية الطحطاوي على الدر المختار شرح تنوير الأبصار للحصكفي » — (أحمد بن محمد بن اسماعيل الطهطاوي) — ٤ أجزاء ، مطبعة بولاق ، ١٢٨٢ هـ .

ابن عابدين (١٢٥٢ هـ) : ١ — « رد المحتار على الدر المختار » (محمد أمين عابدين) القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٣٢٦ هـ .

٢ — « مجموعة رسائل ابن عابدين » طبع دمشق ، ١٣٢١ هـ .

٣ — « العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية » المطبعة الاميرية ، ١٣٠٠ هـ .

٤ — « منحة الخالق على البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم » مخطوط بمكتبة الازهر رقم (٢١٠٠) .

٥ — « تنبيه الولاة والحكام على أحكام شاتم خير الأنام أو أحد أصحابه الكرام » طبع دمشق ، ١٣٠١ هـ .

السِّنْدي (١٢٥٧ هـ) : « طوالع الأنوار شرح الدر المختار » (محمد عابدين ابن أحمد بن علي بن يعقوب السندي الأنصاري) — مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (١٩٨٧) رافعي ٢٩٨٢٦.

أبو الفتح (القرن ١٣ هـ) : « إتحاف الابصار والبصائر بتبويب كتاب الأشباه والنظائر » (محمد أبو الفتح الحنفي) ، المطبعة الوطنيه بالاسكندرية ، ١٢٨٩ هـ .

محمد علاء الدين عابدين (١٣٠٦ هـ) : « قرة عيون الأخبار تكملة لرد المختار » المطبعة الأميرية ، ١٣٢٦ هـ .

داود بن يوسف الخطيب (؟) : « الفتاوى الغياثية » المطبعة الأميرية ، ١٣٢٢ هـ .

ب ـ الفقه المالكي

مالك (١٧٩ هـ) : « المدونة الكبرى » (مالك بن أنس) ـ رواية سحنون مطبعة السعادة ، ١٣٢٣ هـ .

العتبي (٢٥٤ هـ) : « العُتْبية » (محمد بن أحمد بن عبد العزيز العتبي) ـ مخطوط .

القيرواني (٣٨٩ هـ) : « رسالة عبد الله بن أبي زيد القيرواني » طبع البابي الحلبي ، ١٣٣٠ هـ .

الباجي (٤٩٤ هـ) : « المنتقى شرح موطأ إمام دار الهجرة » (القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي) ، مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ، ١٣٣٢ هـ .

ابن رشد القاضي (٥٢٠هـ) : « المقدمات الممهدات » (محمد بن أحمد بن رشد القرطبي) ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٥ هـ .

ابن رشد الحفيد (٥٩١) : « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » (محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي) ، مطبعة الاستقامة ، ١٣٧١ هـ .

ابن الحاجب (٦٤٦ هـ) : « جامع الأمهات أو المختصر الفقهي » (جمال الدين عثمان بن عمر الاسكندري المعروف بابن الحاجب) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٢٠) .

القرافي (٦٨٤ هـ) : « الذخيرة » (أحمد بن إدريس المعروف بالقرافي) مخطوط بدار الكتب رقم (٣٤) .

ابن راشد (٧٣٦ هـ) : « لباب اللباب » (محمد بن عبد الله بن راشد البكري القفصي) ، المطبعة التونسية ، تونس ، ١٣٤٦ هـ .

ابن جُزَي (٧٤١ هـ) : « القوانين الفقهية » (محمد بن أحمد بن محمد ابن عبد الله بن جزي الكلبي) تونس ، مطبعة النهضة ، ١٣٤٤ هـ .

الشيخ خليل (٧٦٧ هـ) : « مختصر العلامة خليل » (خليل بن اسحق بن موسى) مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٣٣ هـ .

ابن فرحون (٧٩٩ هـ) : « تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام » (محمد بن فرحون اليعمري) ، مطبعة الحلبي ، ١٣٠٢ هـ .

بهرام الدميري (٨٠٥ هـ) : « شرح بهرام على مختصر خليل » (بهرام ابن عبد الله الدميري) ، مخطوط بدار الكتب رقم (٢٥٤) .

القاضي أبو بكر الأندلسي (بعد ٨٥٧ هـ) : « تحفة الحكام في نقض العهود والأحكام » (محمد بن محمد بن عاصم القيسي الأندلسي الغرناطي) فرغ منها سنة ٨٣٥ هـ ، طبع الجزائر ، ١٣٢٢ هـ .

المواق (٨٩٧ هـ) : « التاج والإكليل لمختصر خليل » (محمد بن يوسف العبدري المعروف بالمواق) ، مطبوع مع الحطاب ، انظر ما سيأتي .

داود المالكي (٩٠٣ هـ) : « إيضاح المسالك على المشهور من مذهب مالك » مخطوط بدار الكتب رقم (٣) .

التتائي المالكي (٩٤٢ هـ) : « فتح الجليل في حل جواهر درر ألفاظ خليل » (محمد بن ابراهيم بن خليل المعروف بالتتائي المالكي) مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (٢٦٢) .

الحطاب (٩٥٤هـ) : « مواهب الجليل لشرح مختصر خليل » (محمد بن محمد المغربي المعروف بالحطاب) – ٦ أجزاء ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٨ هـ .

الأجهوري (١٠٦٦ هـ) : « مواهب الجليل في تحرير ما حواه مختصر خليل » (نور الدين علي بن محمد بن عبد الرحمن الأجهوري) – مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٩٣) .

الزرقاني (عبد الباقي) : « شرح الزرقاني على مختصر خليل » (عبد الباقي بن يوسف الزرقاني – ٨ أجزاء ، وبهامشه حاشية الشيخ محمد البناني ، المطبعة البهية المصرية ، ١٣٠٣ هـ .

الخرشي (١١٠١ هـ) ، « فتح الجليل على مختصر العلامة خليل » (أبو عبد الله محمد الخرشي أول شيخ للأزهر) – ٨ أجزاء ، وبهامشه حاشية العدوي (١١٨٩ هـ) مطبعة بولاق ، ١٢٩٩ هـ .

الزرقاني (محمد) (١١٢٢ هـ) : « شرح على الموطأ » ٤ أجزاء المطبعة الخيرية ، ١٣١٠ هـ .

العدوي (١١٨٩ هـ) : ١ – « حاشية على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني في مذهب مالك » (علي الصعيدي

المدوي) جزءان ، المطبعة الأزهرية المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٣٠٩ هـ .

٢ - « حاشية على شرح الزرقاني (عبد الباقي) .

الدردير (١٢٠١ هـ) : « الشرح الكبير على مختصر خليل - منح القدير » (أحمد بن محمد بن أحمد المدوي الشهير بالدردير) ٤ أجزاء ، المطبعة الأزهرية ، ١٣٠٩ هـ .

الدسوقي (١٢٣٠ هـ) : « حاشية على الشرح الكبير للدردير » (محمد ابن أحمد بن عرفة الدسوقي) - ٤ مجلدات ، القاهرة مطبعة مصطفى محمد ، ١٣٧٣ هـ .

محمد الأمير (١٢٣٢ هـ) : ١ - « حاشية الأمير على مختصر خليل » (محمد ابن محمد السنباوي) مختصر بدار الكتب المصرية رقم (١٣ ش) .

٢ - « شرح المجموع » مطبوع في مصر ، ١٢٨١ هـ .

الصاوي (١٢٤١ هـ) « بلغة السالك لأقرب المسالك » أو حاشية الصاوي على الشرح الصغير (أحمد بن محمد الصاوي الخلوتي) طبع مصر ، ١٢٨٩ هـ .

محمد عليش (١٢٩٩ هـ) : ١ - « شرح منح الجليل على مختصر خليل » المطبعة الكبرى ، ١٢٩٤ هـ .

٢ - « فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك » وبهامشه مناهج الأحكام لابن فرحون . مطبعة التقدم العلمية بالقاهرة ، ١٣١٩ هـ .

حـ ـ الفقه الشافعي

الشافعي (٢٠٤ هـ) : « الأم » (محمد بن إدريس) ـ ٧ أجزاء ، رواية الربيع بن سليمان المرادي ، المطبعة الأميرية بمصر ، ١٣٢١ هـ .

المزني (٢٦٤ هـ) « مختصر المزني » على هامش « الأم » في الأجزاء الخمسة الأولى . (اسماعيل بن يحيى بن اسماعيل) .

الماوردي (٤٥٠ هـ) : ١ ـ « الحاوي الكبير » (علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن البصري) ـ ٢٤ مجلداً ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٨٢) وقد عثرت على شرح الجزء الرابع من كتاب الحاوي وأوله كتاب الذمة في مكتبة الأزهر رقم (٣٠٠٤) ، (٤١٢٢)
٢ ـ « الأحكام السلطانية » المطبعة المحمودية التجارية .
٣ ـ « أدب الدنيا والدين » طبع تركيا ، ١٣٢٨ هـ مع شرحه « منهاج اليقين »

الفزاري (٤٦١ هـ) : « الرخصة العميمة في حكم الغنيمة » (شيخ الإسلام عبد الرحمن بن ابراهيم بن ضياء الفزاري القوادسي) مخطوط بدار الكتب رقم (٤٨٤ مجاميع) .

الشيرازي (٤٧٦ هـ) : ١ ـ « المهذب » (أبو اسحق ابراهيم بن علي الشيرازي) مطبعة الحلبي ، القاهرة .
٢ ـ « التنبيه » مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١م .

أبو شجاع (٤٨٨ هـ) : « الغاية والتقريب في الفقه على مذهب الشافعي » (أحمد بن الحسين بن أحمد الأصفهاني) ـ اعتمدت على

مخطوط بدار الكتب رقم (٧٥٧) بالرغم من أنه مطبوع ، وانظر الخطيب الشربيني والنبراوي فيما سيأتي .

الغزالي (٥٠٥ هـ) : ١ — « الوجيز » (أبو حامد محمد بن محمد) مطبوع في القاهرة .

٢ — «الوسيط» مخطوط بدار الكتب رقم(٣١٣) وقد شرحه نجم الدين أحمد بن محمد المخزومي المعروف بالقمولي وسماه « البحر المحيط في شرح الوسيط » مخطوط بدار الكتب رقم (٤٩١) .

القزويني (٦٢٣ هـ) : ١ — « المحرر » (عبد الكريم القزويني الرافعي) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٢٤٣) .

٢ — « فتح العزيز على كتاب الوجيز للغزالي » مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (٧٦٨) ، طبع أكثره على هامش كتاب المجموع للنووي .

٣ — « الشرح الصغير على وجيز الغزالي » مخطوط بدار الكتب رقم (١١٩) .

ابن الصلاح (٦٤٣ هـ) : « فتاوي ابن الصلاح » (عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري) مخطوط بدار الكتب رقم (٣٣٧) .

نجم الدين القزويني (٦٦٥ هـ) : « الحاوي الصغير » مخطوط بدار الكتب رقم (١٤١٣) .

النووي (٦٧٦ هـ) : ١ — « منهاج الطالبين وعمدة المفتين » (أبو زكريا يحيى بن شرف النووي) مطبعة الحلبي ، ١٣٣٨ هـ .

٢ - «روضة الطالبين وعمدة المفتين» مخطوط بدار الكتب رقم (١١١).

السبكي (٧٥٦ هـ): «السيف المسلول على من سب الرسول» (تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي) مخطوط بدار الكتب رقم (٣٤٢).

السيوطي (٩١١ هـ): «الأشباه والنظائر في الفروع» مطبعة الترقي بمكة المكرمة، ١٣٣١ هـ، ومطبعة مصطفى محمد، ١٣٥٩ هـ.

ابن قاسم الغزي (٩١٨ هـ): «شرح الغاية» (أبو عبد الله محمد بن قاسم الشافعي) انظر البرماوي الآتي ذكره.

زكريا الانصاري (٩٢٦ هـ): ١ - «أسنى المطالب في شرح روض الطالب لشرف الدين اسماعيل بن أبي بكر المقري» جزءان، اعتمدت على مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٧) مع أنه مطبوع.

٢ - «تحفة الطلاب بشرح تنقيح اللباب» مطبعة صبيح، ١٣٥٠ هـ.

٣ - «الإعلام والاهتمام بجمع فتاوى شيخ الاسلام زكريا الأنصاري» مطبعة الترقي بدمشق، ١٢٥٥ هـ.

عميرة (٩٥٧ هـ): «حاشية قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المحلي على المنهاج» مطبعة صبيح، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م.

أحمد بن حجر الهيتمي (٩٧٤ هـ): ١ - «الفتاوى الكبرى» ٤ أجزاء

بهامشه فتاوى الرملي ، المطبعة الميمنية ، ١٣٠٨ هـ .
٢ — « تحفة المحتاج بشرح المنهاج » — ٨ أجزاء ، مطبعة محمد مصطفى ، الطبعة الأولى ، ١٣٠٥ هـ .

محمد الشربيني الخطيب (٩٧٧ هـ) ١ — « مغني المحتاج إلى شرح المنهاج » — ٤ أجزاء ، مطبعة الحلبي ، ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٣ م .

٢ — « الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع » — جزءان ، وهو شرح على كتاب التقريب لأحمد ابن الحسين الأصفهاني ، بهامشه حاشية النبراوي ، المطبعة الأميرية ، ١٢٨٩ هـ .

المليباري (بعد ٩٨٢ هـ) : « فتح المعين بشرح قرة العين » (زين الدين ابن عبد العزيز المليباري تلميذ ابن حجر الهيتمي) مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٣١ هـ .

الرملي (١٠٠٤ هـ) : ١ — « نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج » (شمس الدين محمد بن أحمد الرملي) — ٨ أجزاء ، المطبعة البهية المصرية ، ١٣٠٤ هـ .

٢ — « فتاوى الرملي » انظر ابن حجر الهيتمي .

قليوبي (١٠٦٩ هـ) : « حاشية على شرح المحلي على المنهاج » (أحمد بن أحمد بن سلامة ، شهاب الدين القليوبي) انظر عميرة السابق ذكره .

البرماوي (١١٠٦ هـ) : « حاشية البرماوي على شرح الغاية » (ابراهيم البرماوي) ، المطبعة الأزهرية ، ١٣١٩ هـ .

المدابغي (١١٧٠ هـ) : « حاشية المدابغي على تحفة الطلاب بشرح تنقيح اللباب لزكريا الأنصاري » (حسن بن علي بن أحمد المنطاوي الشهير بالمدابغي) مطبوع بهامش « الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع » السابق ذكره .

البجيرمي (١٢٢١ هـ) : ١ — « تحفة الحبيب على شرح الخطيب المسمى الاقناع في حل ألفاظ أبي شجاع » (سليمان بن محمد بن عمر) القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٢٩٤ هـ .

٢ — « حاشية البُجَيرمي على المنهج » المسماة « التجريد لنفع العبيد » طبع القاهرة .

الشرقاوي (١٢٢٦ هـ) : « حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب » لزكريا الأنصارى (عبد الله الشرقاوي) — جزءان ، مطبعة الحلبي ، ١٣٦٠ هـ / ١٩٤١ م .

القلعاوي الصفوي (١٢٣٠ هـ) : « حاشية القلماوي الصفوي على فتح القريب المجيب لابن قاسم » (مصطفى بن محمد بن يوسف الصفوي القلماوي) مخطوط بدار الكتب رقم (١٤٦٨) .

الباجوري (١٢٧٦ هـ) : « حاشية الباجوري على شرح ابن قاسم الغزي على مختصر أبي شجاع » (ابراهيم الباجوري) ، مطبعة بولاق ، ١٣٠٧ هـ .

ابراهيم النَّبراوي (١٢٧٩ هـ) : « حاشية النبراوي على شرح الخطيب المسمى بالاقناع في حل ألفاظ أبي شجاع » طبع مصر ، ١٢٨٩ هـ .

؟ : « رسالة تتعلق بأحكام الأراضي الخراجية على مذهب الشافعي رضي الله عنه » ولكن لم يعلم المؤلف . مخطوط بمكتبة الازهر رقم (٢٩٠ مجاميع) (الورقات ١٧٨ - ١٨٢) .

د - الفقه الحنبلي

ابن حنبل (٢٤١ هـ) : « مسند » (أحمد بن حنبل) ، القاهرة ، المطبعة الميمنية ، ١٣١٣ هـ .

أبو يعلى (٤٥٨ هـ) : « الأحكام السلطانية » (محمد بن الحسين الفراء) ، القاهرة ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٥٧ هـ .

ابن قدامة (موفق الدين) (٦٢٠ هـ) ١ — « المغني » على مختصر الخرقي (٣٣٤ هـ) ، (موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي) — ٩ أجزاء ، القاهرة ، دار المنار ، الطبعة الثالثة ، ١٣٦٧ هـ .

٢ — « المقنع » انظر شمس الدين بن قدامة .

أبو البركات (٦٥٢ هـ) : « المحرر » في الفقه على مذهب الامام أحمد ابن حنبل (مجد الدين أبو البركات) - جزءان ، ومعه « النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لمجد الدين بن تيمية » تأليف شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٣٣ م .

ابن قدامة (شمس الدين) (٦٨٢ هـ) : « الشرح الكبير » على متن المقنع « الشافي » (شمس الدين بن قدامة المقدسي) - ١٢ جزءاً ، الطبعة الأولى ، مطبعة المنار ، ١٣٤٨ هـ .

ابن تيمية (٧٢٧ هـ) : ١ - « رسالة القتال » (تقي الدين أحمد بن شهاب الدين المعروف بابن تيمية الحراني) ضمن مجموعة رسائل ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .

٢ - « الاختيارات العلمية في اختيارات شيخ الاسلام ابن تيمية » تأليف علي بن محمد بن عباس الدمشقي . طبع القاهرة ، ١٣٢٩ هـ .

٣ - « السياسة الشرعية » الطبعة الثالثة ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .

٤ - « فتاوى ابن تيمية » مطبعة كردستان العلمية ، ١٣٢٩ هـ .

٥ - « الصارم المسلول على شاتم الرسول » طبع الهند ، ١٩٢٢ م .

ابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ) : ١ - « الطرق الحكمية في السياسة الشرعية » (محمد بن قيم الجوزية) مطبعة الآداب والمؤيد بمصر ، ١٣١٧ هـ .

٢ - « أعلام الموقعين عن رب العالمين » - ٤ أجزاء ، القاهرة ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، ١٣٧٤ هـ .

٣ - « زاد المعاد في هدي خير العباد » - ٤ أجزاء ، القاهرة ، مطبعة الحلبي ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م .

٤ - « أحكام أهل الذمة » كانت هناك نسخة وحيدة في العالم مخطوطة ، ثم طبعت بجامعة دمشق بتحقيق الدكتور صبحي الصالح سنة ١٩٦١ .

محمد بن مفلح المقدسي (٧٦٢ هـ) : ١ - « الفروع » القاهرة ، ١٣٣٩ هـ .
٢ - « النكت والفوائد السنية » انظر أبو البركات السابق .

ابن رجب (٧٩٥ هـ) : « القواعد » (عبد الرحمن بن رجب الحنبلي) مطبعة الصدق الخيرية بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٣ م .

المرداوي (٨٨٥ هـ) : « تصحيح الفروع » (أبو الحسن علي بن سليمان المقدسي المرداوي) - ٣ أجزاء ، مطبعة المنار ، ١٣٣٩ هـ .

أبو النجا (٩٦٨ هـ) : « الاقناع لطالب الانتفاع » (أبو النجا موسى ابن أحمد الحجاوي الحنبلي) - مخطوط بدار الكتب رقم (١) .

البهوتي (١٠٥١ هـ) : ١ - « كشاف القناع على متن الاقناع » (منصور بن إدريس البُهُوتي) مطبعة أنصار السنة المحمدية ، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م .

٢ - « إرشاد أولي النهى لدقائق المنتهى » مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية رقم (ن ٣٩٤٠ - ج).

محمد البلباني الخزرجي (١٠٨٣ هـ) : « كافي المبتدي من الطلاب » هو مختصر في فقه أحمد مخطوط بدار الكتب المصرية رقم(٦١).

الشيباني (١١٣٥ هـ) : « نيل المآرب بشرح دليل الطالب » القاهرة .

هـ - المذاهب الأخرى

١ - الشيعة الامامية :

الكليني (٣٢٩ هـ) : « الكافي من الجامع الفروع » (محمد بن يعقوب بن اسحق الكليني الرازي) - مجلدان ، طبع حجر ، ١٣٠٣ هـ .

أبو القاسم المرتضى (٤٣٦ هـ) : « الانتصار المشتمل على المسائل الفقهية التي انفردت بها الإمامية » (الشريف أبو القاسم المرتضى علي بن موسى الحسين الموسوي ، وهو جامع نهج البلاغة لا أخوه الشريف الرضي) طبع حجر ، جزءان .

جعفر بن الحسن الحلي (٦٧٦ هـ) : « المختصر النافع في فقه الإمامية » دار الكتاب العربي بمصر ، تفضل استاذنا محمد سلام مدكور بإعارته لي .

الشهيد الثاني (٩٦٥ هـ) : « الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية » (زين الدين بن علي بن أحمد العاملي الجبعي) دار الكتاب العربي بمصر . من مكتبة الاستاذ محمد سلام مدكور.

العاملي (١٢٢٦ هـ) : « مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة » (محمد الجواد بن محمد الحسيني العاملي) ـ ٨ أجزاء ، مطبعة الشورى ١٣٢٦ هـ .

الرضوي (القرن ١٣ هـ) : « المستطاب المسمى بالشرح الرضوي » (محمد رضا الموسوي) .

النجفي (١٣٢٢ هـ) : « جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام في أحكام الحلال والحرام » (محمد حسن بن محمد باقر النجفي) ـ ٦ أجزاء ، طبع حجر ، ١٣٢٣ هـ .

٢ ـ الشيعة الزيدية :

الامام زيد (١٢٢ هـ) : « مجموع الفقه » أقدم كتاب فقهي (زيد بن علي زين العابدين) طبع ميلانو ، ١٩١٩ م .

المرتضى (٨٤٠ هـ) : « البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار » (أحمد بن يحيى بن المرتضى) ـ ٤ أجزاء ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٨ م .

ابن مفتاح (٨٧٧ هـ) : « المنتزع المختار من الغيث المدرار » (عبد الله ابن مفتاح) القاهرة ، ١٣٣٢ هـ .

الحسين الصنعاني (١٢٢١ هـ) : « الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير » (شرف الدين الحسين بن أحمد الصنعاني) ـ ٤ أجزاء ، مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٨ هـ .

٣ ـ فقه الاباضية :

ضياء الدين (١٢٢٣ هـ) : « متن النيل » (ضياء الدين الشيخ عبد العزيز ابن ابراهيم الثميني) .

محمد أطَّفَيِّش (١٣٣٢ هـ) : « شرح النيل وشفاء العليل » (محمد بن يوسف أطفيش) - ١٠ مجلدات ، المطبعة السلفية ، ١٣٤٣ هـ .

٤ - فقه الظاهرية :

ابن حزم (٤٥٦ هـ) : « المحلى » (محمد علي بن أحمد بن حزم) - ١١ جزءاً ، القاهرة ، طبع منير الدمشقي ، ١٣٥٢ هـ .

و — الفقه المقارن

الطبري (٣١٠ هـ) : ١ - « اختلاف الفقهاء » (الامام محمد بن جرير الطبري) - « كتاب الجهاد والجزية وأحكام المحاربين » نشره الدكتور يوسف شخت ، ليدن ، ١٩٣٣ م .
٢ - « اختلاف الفقهاء » - « كتاب البيوع » نشره وعلق عليه المستشرق فردريك كرن الألماني ، القاهرة، مطبعة الترقي ، ١٣٢٠ هـ .

الدبوسي (٤٣٠ هـ) : « تأسيس النظر » (الإمام أبو زيد عبيد الله ابن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي) ، القاهرة ، المطبعة الأدبية .

البيهقي (٤٨٣ هـ) : « الخلافيات بين الشافعي وأبي حنيفة » (الحافظ أحمد بن علي البيهقي الخسروجردي) الموجود منه الجزء الثاني ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٩٤) .

القفال (٥٠٧ هـ) : « حلية العلمـــاء في معرفة مذاهب الفقهاء » (أبو بكر محمد بن أحمد القفال الشاشي) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٢٦٥) .

ابن هبيرة (٥٦٠ هـ) : ١ ـ « الإشراف على مذاهب الأشراف ـ الأئمة الأربعة المجتهدين » مخطوط بدار الكتب رقم (١٧) . وهو نفس كتاب « الإفصاح عن شرح معاني الصحاح » لنفس المؤلف وهو الوزير أبو المظفر يحيى بن هبيرة . وقد طبع الثاني بحلب ، المطبعة العلمية ، ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م .

٢ ـ « الايضاح والتبيين في اختلاف الأئمة المجتهدين » مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١١٠٢) .

الدمشقي (٩٦٩ هـ) : « رحمة الأمة في اختلاف الائمة في الفروع » (محمد بن عبد الرحمن الدمشقي) فرغ منه في سنة ٨٧٠ هـ ، مطبوع بهامش الميزان للشعراني .

الشعراني (٩٧٣ هـ) : « الميزان الكبرى » (عبد الوهاب الشعراني) جزءان ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م .

الغزنوي (القرن ١٢ هـ) : « زبدة الأحكام في اختلاف مذاهب الأئمة الأربعة الأعلام » (سراج الدين عمر بن إسحاق الهندي الغزنوي) انتهى من تأليفه سنة ١١٥٨ هـ ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٤ م مجاميع) .
« سراج الظلمة في شرح حقوق أهل الذمة » لم يعلم مؤلفه ويظهر أنه إما مالكي أو شافعي ، مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (١٠٠٣ مجاميع) (إمبابي ٤٩٠٩١) ويليه مخطوط آخر في بحثنا يبدأ من ورقة (٣٨) .

ثانياً ـ المؤلفات الحديثة

صديق حسن خان (١٣٠٧ هـ) : « إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة ـ السياسة الشرعية » طبع حجر بالهند، ١٢٩٤ هـ .

محمد عبده (١٣٢٣ هـ) : « رسالة التوحيد » الطبعة الرابعة عشرة .

محمد الخضري (١٣٤٥ هـ) : « تاريخ التشريع الاسلامي » مطبعة السعادة، الطبعة السادسة، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .

رشيد رضا (١٣٥٤ هـ) : « الوحي المحمدي » مطبعة صبيح، الطبعة الخامسة، ١٣٧٥ هـ/ ١٩٥٥ م .

الحجوي (القرن ١٤ هـ) : « الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي » ـ ٤ أجزاء، طبع في الرباط وفاس، ١٣٤٥ هـ ألفه عام ١٣٣٦ هـ/ ١٩١٨ م .

لجنة من كبار علماء الأزهر : « تاريخ الفقه الاسلامي » القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٥٦ م .

أحمد أبو الفتح : « المختارات الفتحية في تاريخ التشريع وأصول الفقه» الطبعة الرابعة، ١٣٤٣ هـ/١٩٢٤ م .

أحمد ابراهيم : « الخلاصة الوفية في الأراضي المصرية » الطبعة الأولى، ١٣٤٥هـ /١٩٢٧ م .

عبد الوهاف خلاف : « السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية » المطبعة السلفية، ١٣٥٠ هـ .

علي حسن عبد القادر : « نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي » القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٥٦ م .

علي عبد الرازق : « الإسلام وأصول الحكم » الطبعة الأولى ١٣٤٣، هـ/١٩٢٥م.

خضر حسين : ١ — « نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم » .
٢ — « آداب الحرب في الاسلام » .

عبد الرحمن عزام : « الرسالة الخالدة » مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٣٦٥ هـ /١٩٤٦ م .

علي الخفيف : ١ — مذكرات « السياسة الشرعية » لطلاب تخصص القضاء سنة ١٩٣٥ - ٣٦ أرشدنا عليه الاستاذ محمد سلام مدكور .
٢ — « أحكام المعاملات الشرعية » القاهرة .

محمد البنا : « السياسة الشرعية » القاهرة، دار الطباعة الحديثة ، ١٩٣٧ م .

علي قراعة : ١ — « العلاقة الدولية في الحروب الاسلامية » القاهرة ، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥ م .
٢ — « العقوبات الشرعية وأسبابها » القاهرة ، دار مصر للطباعة ، ١٩٥٩ م .

محمود شلتوت : ١ — « الاسلام والعلاقات الدولية » مطبعة الأزهر، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١ م .
٢ — « الدعوة المحمدية والقتال في الاسلام » المطبعة السلفية ، ١٣٥٢ هـ .

جمال عياد : « نظم الحرب في الاسلام » الطبعة الأولى ، ١٣٧٠ هـ .

فرج السنهوري : « محاضرات في تاريخ الفقه الاسلامي » قسم الدراسات العليا بحقوق القاهرة .

محمد أبو زهرة : ١ — كتب الأئمة « مالك ،أبو حنيفة ، الشافعي ، ابن حنبل ، ابن حزم ، ابن تيمية ، الامام زيد » .

٢ — « الجريمة والعقوبة في الفقه الاسلامي » القسم العام ، مكتبة الانجلو المصرية .

٣ — بحث « نظرية الحرب في الاسلام » منشور في المجلة المصرية للقانون الدولي سنة ١٩٥٨ م .

٤ — بحث « الوحدة الاسلامية » مطبعة دار الجهاد ١٩٥٨ م .

عبد الرحمن تاج : « السياسة الشرعية والفقه الاسلامي » الطبعة الاولى ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٣ م .

عبد الله المراغي : ١ — « التشريع الاسلامي لغير المسلمين » المطبعة النموذجية .

عبد الله جاويش : « الاسلام دين الفطرة » دار الهلال .

نجيب الأرمنازي : « الشرع الدولي في الاسلام » رسالة دكتوراه من باريس ، ١٣٤٩ هـ / ١٩٣٠ م .

محمد حميد الله الحيدر آبادي : « مجموعة الوثائق السياسية » الطبعة الثانية ، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٦ م .

ابو الأعلى المودودي : ١ — « نظرية الاسلام السياسية » القاهرة ، مطبعة الكتاب ، ١٩٥١ م

٢ — « الجهاد في سبيل الله » القاهرة ، لجنة الشباب المسلم .

أرنولد : « الدعوة إلى الاسلام » ترجمة الدكتورين حسن ابراهيم وعبد المجيد عابدين، الطبعة الثانية ، ١٩٥٧ م .

ترتون : « أهل الذمة في الاسلام » ا . س . ترتون ، ترجمة حسن حبشي ، مطبعة الاعتماد ، ١٩٤٩ م .

محمد عبد الله دراز : ١ — « مبادىء القانون الدولي العام في الاسلام » مطبعة الازهر ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م .

٢ — مقال في مجلة لواء الاسلام عدد رجب ١٣٧٧ هـ فبراير ١٩٥٩ م : « الاسلام وعلاقته بالأديان الاخرى » قدمه للندوة العالمية الاسلامية في لاهور باكستان ١٩٥٨ م .

ضياء الدين الريس : ١ — « النظريات السياسية الاسلامية » الطبعة الثالثة ، ١٩٦٠ م .

٢ — « الخراج في الدولة الاسلامية » القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٧ م .

ابراهيم عبد الحميد : « العلاقات الدولية العامة في الاسلام » رسالة لنيل درجة الأستاذية من الأزهر ، ١٩٤٥ م .

عبد القادر عودة : « التشريع الجنائي الاسلامي » — جزءان ، الطبعة الثانية ، ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م .

دانيل دينيت : « الجزية والاسلام » ترجمة الدكتور فوزي فهيم جاد الله بيروت ، ١٩٦٠ م .

محمد يوسف موسى : « الأموال ونظرية العقد في الفقه الاسلامي » القاهرة ، ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٢ م .

محمد سلام مدكور : ١ — « الوصايا في الفقه الاسلامي » الطبعة الاولى ، ١٩٥٨ م .
٢ — « الفقه الاسلامي — المدخل والأموال والحقوق والملكية والعقود » القاهرة ، ١٩٥٩ م .
٣ — تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره » الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ م .
٤ — « المدارس الفقهية في التشريع الاسلامي » .
٥ — « مباحث الحكم عند الاصوليين » دار النهضة العربية ، ١٩٥٩ م .
٦ — « المدخل للفقه الاسلامي » دار النهضة العربية ، ١٩٦٠ م .
٧ — « الاباحة عند الاصوليين والفقهاء » بحث مقارن منشور في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣١ في الأعداد الثاني والثالث والرابع .
٨ — « مقالات في منبر الاسلام » ١٩٦٠ ، ١٩٦١ ، ١٩٦٢ م .

محمد زكريا البرديسي : « الاكراه بين الشريعة والقانون » بحث منشور في مجلة القانون والاقتصاد ، السنة ٣٠ ، السنة ٣١ .

مصطفى الزرقاء : « المدخل الفقهي العام » الطبعة السابعة ، ١٩٦١ م .

مصطفى السباعي : « السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي » رسالة للحصول على درجة الأستاذية من الأزهر . طبع القاهرة ، ١٩٦١ م .

محمد المبارك : ١ - « الأمة العربية في معركة تحقيق الذات » دمشق ، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٩ م .
٢ - « نحو إنسانية سعيدة » مطبعة جامعة دمشق ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م .
٣ - « الدولة عند ابن تيمية » ، طبع دمشق ، ١٩٦١ م .

عبد العزيز عامر : « التعزير في الشريعة الإسلامية » رسالة دكتوراه من كلية حقوق القاهرة ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م .

وحيد الدين سوار : « التعبير عن الارادة في الفقه الاسلامي » رسالة دكتوراه من كلية حقوق القاهرة ، دار الكتاب العربي ، ١٩٦٠ م .

رزق الزلباني : « السياسة الشرعية » القاهرة ، مطبعة بولاق ، أرشدنا عليه الاستاذ محمد سلام مدكور .

موسى العزب : « التعايش الديني في الاسلام » القاهرة .

حلمي بطرس : « أحكام الأحوال الشخصية المصريين غير المسلمين » القاهرة ، مطبعة النهضة ، ١٩٥٦ م .

إهاب اسماعيل : « شرح مبادىء الأحوال الشخصية للطوائف الملية » الطبعة الاولى ، ١٩٥٧ م .

٤ ـ أصول الفقه

الامام الشافعي (٢٠٤ هـ) : « الرسالة » (محمد بن ادريس) القاهرة ، مطبعة الحلبي ، الطبعة الاولى ، ١٣٥٨ هـ / ١٩٠٠ م .

الشاشي (٣٢٥ هـ) : « أصول الشاشي مع عمدة الحواشي » طبع حيدر آباد ، ١٣٠٢ هـ .

البخاري (٣٣٠ هـ) : « كشف الأسرار على أصول البزدوي » (عبد العزيز البخاري) ـ ٤ أجزاء ، طبع في المكتب الصنايع ، ١٣٠٧ هـ .

الجويني (٤٣٨ هـ) : ١ ـ « الورقات » (إمام الحرمين عبد الملك ابن محمد الجويني) الطبعة الثانية ، تونس ، المطبعة التونسية ، ١٣٤٤ هـ .

٢ ـ « البرهان في أصول الفقه » مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٧١٤) أصول .

ابن حزم (٤٥٦ هـ) : « الإحكام في أصول الاحكام » (علي بن حزم الأندلسي) ـ ٨ أجزاء ، مطبعة السعادة الطبعة الاولى ، ١٣٤٧ هـ .

ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) : « جامع بيان العلم وفضله » (الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي) ـ جزءان ، إدارة الطباعة المنيرية بمصر .

الغزالي (٥٠٥ هـ) : « المستصفى من علم الأصول » (أبو حامد محمد الغزالي) ـ جزءان ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م .

الآمدي (٦٣١ هـ) : « الإحكام في أصول الأحكام » (أبو الحسن علي بن محمد الآمدي) مطبعة المعارف، ١٣٣٢هـ/١٩١٤م.

ابن الحاجب (٦٤٦ هـ) : « مختصر المنتهى » (عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس) مطبعة العالم في اسلامبول .

ابن عبد السلام (٦٦٠ هـ) : « قواعد الأحكام في مصالح الأنام » (عز الدين) القاهرة ، مطبعة الاستقامة .

القرافي (٦٨٤ هـ) : ١ - « شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول » (أحمد بن إدريس القرافي المالكي) ، المطبعة الخيرية ، الطبعة الاولى ، ١٣٠٦ هـ .

٢ - « أنوار البروق في أنواء الفروق » الطبعة الاولى ، ١٣٤٤ هـ .

النسفي (٧١٠ هـ) : « كشف الأسرار شرح المصنف على المنار » (حافظ الدين النسفي) ومعه شرح « نور الأنوار على المنار » لملاجيون بن أبي سعيد الصديقي (١١٣٠ هـ) المطبعة الأميرية ، الطبعة الاولى ، ١٣١٦ هـ .

ابن تيمية (٧٢٨ هـ) : « القياس في الشرع الاسلامي » (أحمد بن تيمية الحراني) المطبعة السلفية ، ١٣٤٦ هـ .

ابن قيم (٧٥١ هـ) : « أعلام الموقعين عن رب العالمين » (محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية) - ٤ أجزاء ، الطبعة الأولى ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .

الإسنوي (٧٧٢ هـ) : « نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول »

(جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي) ومعه شرح البدخشي ، القاهرة ، مطبعة صبيح .

الشاطبي (٧٩٠ هـ) : ١ — « الاعتصام » (أبو اسحق ابراهيم الشاطبي) — ٣ أجزاء ، مطبعة المنار بمصر ، ١٣٣٢ هـ / ١٩١٤ م .

٢ — « الموافقات في أصول الشريعة » ـ ٤ أجزاء مطبعة مصطفى محمد .

التفتازاني (٧٩٢ هـ) : « شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه » لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري (٧٤٧ هـ) والمؤلف هو (سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازاني الشافعي) مطبعة صبيح ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م .

ابن أمير الحاج (٨٧٩ هـ) : « التقرير والتحبير على تحرير ابن الهمام في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية » — ٣ أجزاء (محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج) الطبعة الأولى ، المطبعة الأميرية ، ١٣١٦ هـ .

ابن كمال باشا (٩٤٠ هـ) : « تغيير التنقيح في الأصول » (أحمد ابن سليمان بن كمال باشا) استانبول ، ١٣٠٨ هـ .

ابن الجلبي (٩٧١ هـ) : : « حاشية على شرح المنار » مطبوع مع عزمي زاده .

ابن قاسم (٩٩٢ هـ) : ١ — « شرح على شرح جلال الدين المحلي على الورقات » مطبوع بهامش « شرح تنقيح الفصول للقرافي » (أحمد بن قاسم العبادي) .
٢ — « حاشية على جمع الجوامع لابن السبكي (٧٧١ هـ) .

عزمي زاده (١٠٤٠ هـ) : « حاشية على شرح المنار » مطبوع بهامش شرح المنار وحواشيه من علم الاصول ، المطبعة العثمانيه ، ١٣١٥ هـ .

الإزميري (١١٠٢ هـ) : « حاشية مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول لملا خسرو » (مصطفى بن عبد الرحمن ابن محمد الإزميري) مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي .

ابن عبد الشكور (١١١٩) هـ) : « مسلم الثبوت مع منهياته » (محب الله بن عبد الشكور) ـ جزءان ، مصر ، المطبعة الحسينية .

الدهلوي (١١٨٠ هـ) : مجموعة رسائل : ١ — « الانصاف في بيان سبب الاختلاف » .
٢ — « عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد » (شاه ولي الله الدهلوي) ، شركة المطبوعات العلمية بمصر ، ١٣٢٧ هـ .

البناني (١١٩٨ هـ) : « حاشية البناني على شرح جمع الجوامع للمحلي » (مصطفى بن محمد بن عبد الخالق البناني) جزءان المطبعة الخيرية ، الطبعة الأولى ، ١٣٠٨ هـ .

الجيلاني (القرن ١٣ هـ) : أصول الشيعة « القوانين المحكمة » (أبو القاسم بن الحسن الجيلاني) فرغ من تأليفه سنة (١٢٠٥ هـ) .

العطار (١٢٥٠ هـ) : « حاشية حسن العطار على شرح جمع الجوامع للمحلي » المطبعة العلمية ، الطبعة الاولى ، ١٣١٦ هـ .

الشوكاني (١٢٥٥ هـ) : «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول » (محمد بن علي بن محمد الشوكاني) القاهرة ، مطبعة صبيح ، ١٣٤٩ هـ .

محمد يحيى (١٣٢٠ هـ) : « إيصال السالك في أصول الإمام مالك » تونس المطبعة التونسية ، ١٣٤٦ هـ .

طنطاوي جوهري (١٩٤٢ م) : « نظام العالم والأمم أو الحكمة الإسلامية العليا » — جزءان ، مطبعة مدرسة والدة عباس الأول ، ١٩٠٦ م .

محمد الخضري (١٣٤٥ هـ) : « أصول الفقه » الطبعة الثالثة ، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٨ م .

الجرجاوي (القرن ١٤ هـ) : « حكمة التشريع وفلسفته » (علي أحمد الجرجاوي) — جزءان ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٣٨ م .

ابراهيم علي : « أسرار الشريعة الإسلامية » مطبعة الوعظ ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٨ هـ .

عبد الوهاب خلاف : ١ — « الاجتهاد بالرأي » الطبعة الأولى ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

٢ — « علم أصول الفقه » الطبعة السادسة ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .

محمد أبو زهرة ١ — « أصول الفقه » طبع في القاهرة .

٢ — « محاضرات في مصادر الفقه الاسلامي — الكتاب والسنة » القاهرة ، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م .

علي الخفيف : « أسباب اختلاف الفقهاء » ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م .

زكي الدين شعبان : « أصول الفقه الاسلامي » القاهرة ، مطبعة دار التأليف ، ١٩٥٧ م .

محمد الزفزاف : « محاضرات في أصول الفقه » لقسم الدراسات العليا بحقوق القاهرة ، على الآلة الكاتبة ، ١٩٥٩ م .

أبو اليسر عابدين : « أصول الفقه الاسلامي » الطبعة الرابعة ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م .

صبحي المحمصاني : « فلسفة التشريع في الاسلام » بيروت ، مطبعة الكشاف ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م .

معروف الدواليبي : « المدخل إلى علم أصول الفقه » مطبعة الجامعة السورية ، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .

مختار القاضي : « الرأي في الفقه الاسلامي » رسالة دكتوراه بجامعة القاهرة ، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .

أحمد فهمي أبو سنة : « العرف والعادة في رأي الفقهاء » رسالة أستاذية بالأزهر ، مطبعة الأزهر ، ١٩٤٧ م .

زكريا البرديسي : « أصول الفقه » مطبعة دار النهضة العربية ، ١٩٦٠م.

٥ ـ التراجم والطبقات والفهارس

ابن سعد (٢٣٠ هـ) : « طبقـات الصحابة والتابعـين » المعروف بـ « الطبقات الكبير » (محمد بن سعيد بن منيع الزهري) ـ ١٤ جزءاً ، طبع ليدن ، ١٣٢٢ هـ .

ابن النديم (٣٨٥ هـ) : « الفهرست » المطبعـة الرحمـانية بمصر ، ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٨ م .

الشيرازي (٤٧٦ هـ) : « طبقات الفقهاء » (أبو اسحق الشيرازي) انظر ابن هداية الله الآتي ذكره .

المكي (٥٦٨ هـ) : « مناقب الإمام الأعظم » .

أبو يعلى (٥٧٥ هـ) : « طبقات الحنابلة » ـ جزءان ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م .

الرازي (٦٠٦ هـ) : « مناقب الامام الشافعي » (فخر الدين الرازي) طبع القاهرة ، ١٢٧٩ هـ .

ابن خلكان (٦٨١ هـ) : « وفيات الأعيان » (أحمد بن محمد بن ابراهيم ابن خلكان البرمكي) ـ ٦ أجزاء ، مكتبة النهضة المصرية .

ابن السبكي (٧٧١ هـ) : « طبقات الشافعية الكبرى » (عبد الوهاب ابن تقي الدين السبكي) المطبعة الحسينية ، الطبعـة الأولى ، ١٣٢٤ هـ .

الحميري (٧٧٤ هـ) : « مناقب الامام مالك » (ابن مسعود الحميري) .

ابن رجب (٧٩٥ ﻫ) : « طبقات الحنابلة » (عبد الرحمن) مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٢ ﻫ .

ابن فرحون (٧٩٩ ﻫ) : « الديباج المذهب في أعيان علماء المذهب » وهو المعروف بـ « طبقات المالكية » (علي بن فرحون) طبع القاهرة ، ١٣٣٠ ﻫ .

ابن البزاز الكردي (٨٢٧ ﻫ) : « مناقب الامام الاعظم » ـ جزءان طبع حيدر آباد ، الطبعة الأولى ، ١٣٢١ ﻫ .

ابن حجر العسقلاني (٨٥٢ ﻫ) : « الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة » ـ ٤ أجزاء ، طبع الهند ، ١٣٤٨ ﻫ .

ابن قطلوبغا (٨٧٩ ﻫ) : « تاج التراجم في طبقات الحنفية » (زين الدين قاسم بن قُطْلوبْغا الحنفي) ليبزغ ، ١٨٦٢ م .

السيوطي (٩١١ ﻫ) : « تزيين الممالك بمناقب الامام مالك » (جلال الدين) مخطوط بمكتبة الاسكندرية رقم (ن ٥٠٨٥ ـ ج) .

طاش كبرى زاده (٩٦٢ ﻫ) : ﻫ « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » (أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده) طبع حيدر آباد في الهند ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٩ ﻫ .

الشعراني (٩٧٣ ﻫ) : « الطبقات الكبرى » (عبد الوهاب) ـ جزءان ، المطبعة الأميرية ، الطبعة الثانية . ١٢٨٦ ﻫ .

ابن هداية الله (١٠١٤ ﻫ) : « طبقات الشافعية » (أبو بكر بن هداية الله الحسيني الملقب بالمصنف) ، مطبوع مع

« طبقات الفقهاء » للشيرازي ، طبع بغداد ، المكتبة العربية ، ١٣٥٦ هـ.

حاجي خليفة (١٠٦٧ هـ) : « كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون » (مصطفى بن عبد الله كاتب شلبي المعروف بالحاج خليفة ، مؤرخ تركي الأصل ، مستعرب) - جزءان ، الطبعة الأولى في تركيا ، ١٣١٠ هـ .

محمد المحبي (١١١١ هـ) : « خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر » - ٤ أجزاء ، المطبعة الوهبية ١٢٨٤ هـ.

اللكنوي (١٣٠٤ هـ) : « الفوائد البهية في تراجم الحنفية » (محمد عبد الحي اللكنوي الهندي) وبهامشه « التعليقات السنية مقتصراً على كبار التراجم » لنفس المؤلف مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٥ هـ.

محمد جميل الشطي (القرن ١٤ هـ) : « مختصر طبقات الحنابلة » - مطبعة الترقي بدمشق ، ١٣٣٩ هـ.

خير الدين الزركلي (القرن ١٤ هـ) : « الأعلام » المطبعة العربية في القاهرة ، ١٣٤٥ ، ١٩٢٧ م

مستر ولتر : « أحمد بن حنبل والمحنة » (مستر ولتر . م باطون) طبع ليدن ، ١٨٩٧ م .

فهارس : فهارس مكتبة الأزهر ودار الكتب المصرية وجامعة القاهرة ومكتبة البلدية بالإسكندرية ومكتبة جامعة الدول العربية والمكتبة الظاهرية بدمشق.

٦ ـ السيرة النبوية والتاريخ العام والمعارف العامة

الكتاب المقدس : « العهد القديم ـ التوراة ، العهد الجديد ـ الانجيل » بيروت ، جمعيات الكتاب المقدس المتحدة ، ١٩٥٠ م .
« العهد الجديد » بيروت ، المطبعة الأميركانية ، ١٩١٣ م .

محمد الواقدي (٢٠٧ هـ) : ١ ـ « فتوح الشام » ـ جزءان ، بهامش الجزء الأول : « الدرة المكللة في فتح مكة المشرفة لأبي الحسن البكري » الطبعة الأولى ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .
٢ ـ « المغازي » طبع ، كلكتة ، ١٨٥٩ م .

ابن هشام (٢١٣ هـ أو ٢١٨ هـ) : « السيرة النبوية » (عبد الملك ابن هشام بن أيوب الحميري) ـ ٤ أجزا في مجلدين ، القاهرة ، طبعة الحلبي ، ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥ م .

ابن عبد الحكم (٢٥٧ هـ) : « فتوح مصر وأخبارها » عبد الرحمن ابن عبد الله بن عبد الحكم ، القاهرة ، مطبعة مجلس المعارف الفرنساوي ، ١٩١٤ م .

ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) : ١ ـ « الإمامة والسياسة » وهو المعروف بتاريخ الخلفاء (عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري) ـ جزءان ، مطبعة البابي الحلبي ، الطبعة الثانية ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م .

٢ - « عيون الأخبار » - ٤ مجلدات ، القاهرة
دار الكتب المصرية ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م .

البلاذري (٢٧٩ هـ) : « فتوح البلدان » (أحمد بن يحيى بن جابر
البغدادي) القاهرة ، ١٣١٩ هـ / ١٩٠١ م .

اليعقوبي (٢٩٢) هـ « تاريخ اليعقوبي » - أقدم تاريخ عربي
(أحمد بن أبي يعقوب المعروف بابن واضح الاخباري)
- ٣ أجزاء ، طبع النجف .

الطبري (٣١٠ هـ) : « تاريخ الأمم والملوك » (أبو جعفر محمد بن جرير
الطبري) - ١٣ جزءاً ، المطبعة الحسينية المصرية
الطبعة الأولى ، ١٣٢٦ هـ .

الأشعري (٣٢٤ هـ) : « مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين » (أبو
الحسن علي بن اسماعيل الأشعري) - جزءان ،
استانبول ، ١٩٣٠ م .

ابن عبد ربه الأندلسي (٣٢٨ هـ) : « العقد الفريد » - ٧ أجزاء
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٥٩ هـ
١٩٤٠ م .

المسعودي (٣٤٦ هـ) : « مروج الذهب » (أبو الحسن علي بن الحسين
المسعودي) - جزءان ، القاهرة .

ابن الفراء (القرن الرابع الهجري) : « رسل الملوك » (الحسين بن محمد
المعروف بابن الفراء) تحقيق الدكتور صلاح الدين
المنجد ، طبع القاهرة ، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م .

الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) : « نهـــج البلاغة » (علي بن موسى الحسين الموسوي) ـ جزءان ، جمع فيه من كلام سيدنا علي بن أبي طالب ، القاهرة ، طبـع البابي الحلبي ، ١٣٢٨ هـ .

ابن حزم (٤٥٦ هـ) : « جوامـع السيرة » (علي بن حزم) دار المعارف بمصر ، انظر الشهرستاني .

القاضي عياض (٥٤٤ هـ) : « الشفاء بتعريف حقوق المصطفى ﷺ » (أبو الفضل عيـاض بن موسى الأندلسي) طبـع البابي الحلبي ، ١٩٥٠ م .

الشهرستاني (٥٤٨ هـ) : « الملل والنحل » (محمد عبد الكريم) ـ ٥ أجزاء ، بهـامش « الفصل في الملل والنحل » لابن حزم ، المطبعة الأدبية بمصر ، الطبعة الأولى ١٣١٧ هـ .

ابن عساكر (٥٧١ هـ) : « التاريـخ الكبير » (علي بن الحسن بن عساكر الشافعي) ـ ٥ أجزاء ، مطبعة روضة الشام ، ١٣٢٩ هـ .

السهيلي (٥٨١ هـ) : « الروض الأنف شرح السيرة النبوية لابن هشام » (عبد الرحمن بن عبـد الله بن أحمـــد الخثعمي السهيلي . نسبته إلى سهيل من قرى مالقة التي ولد فيها) ـ جزءان ، مطبعة الجمالية بمصر ، ١٣٣٣ هـ / ١٩١٤ م .

عبد الرحمن بن الجوزي (٥٩٧ هـ) : « نقد العلم والعلماء » إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة .

الرازي (٦٠٦ هـ) : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » (فخر الدين محمد الرازي) مكتبة النهضة ، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٨ م .

ابن الأثير (٦٣٠ هـ) : « الكامل في التاريخ » (الامام علي بن الأثير الجزري) — ١٢ جزءا ، مطبعة أحمد الحلبي ومحمد مصطفى ، ١٣٠٣ هـ .

ابن أبي الحديد (٦٥٥ هـ) : « شرح نهج البلاغة » (عبد الحميد بن هبة الله المدائني الشهير بابن أبي الحديد) - ٤ مجلدات ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٢٩ هـ .

ابن كثير (٧٧٤ هـ) : « البداية والنهاية » (اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي) - ١٤ جزءاً ، الطبعة الأولى ، ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م .

ابن خلدون (٨٠٨ هـ) : ١ - « العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر . . . » (عبد الرحمن) - ٧ أجزاء ، طبع مصر ، المطبعة الميرية ، ١٢٨٤ هـ .

٢ - « المقدمة » للتاريخ المذكور .

القلقشندي (٨٢١ هـ) : « صبح الأعشى » (أحمد) - ١٤ جزءاً ، المطبعة الأميرية ، ١٣٣١ هـ / ١٩٣١ م .

ابن تغري (٨٧٤ هـ) : « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة »

(يوسف) - ٤ أجزاء ، طبع أمريكا . وله طبعة أخرى بأحد عشر مجلداً ، مطبعة دار الكتاب ، ١٣٤٩ هـ / ١٩٣٠ م .

السيوطي (٩١١ هـ) : ١ - « تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين » (جلال الدين) المطبعة الميمنية بمصر ، ١٣٠٥ هـ .
٢ - « حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة » مطبعة الموسوعات بمصر .

الحلبي (١٠٤٤ هـ) : « السيرة الحلبية » (علي بن برهان الدهان الحلبي) - ٣ أجزاء ، المطبعة الأزهرية ، ١٣٢٩ هـ .

ابن العماد (١٠٨٩ هـ) : « شذرات الذهب في أخبار من ذهب » (عبد الحي) - ٨ أجزاء ، مكتبة القدسي ١٣٥٠ هـ .

الزرقاني (١٠٩٩ هـ) : « شرح على المواهب اللدنية للعلامة القسطلاني » (محمد بن عبد الباقي) - ٨ أجزاء ، طبع بولاق ، ١٢٩١ هـ .

البستاني (١٢٩٩ هـ) : « دائرة المعارف العربيـة » (بطرس) - ٩ أجزاء ، بيروت ، المطبعة الأدبية ، ١٩٠٠ م .

دحلان (١٣٠٤ هـ) : ١ - « السيرة النبوية والآثار المحمدية » (أحمد زيني دحلان) مطبوع بهامش السيرة الحلبية .
٢ - « الفتوحات الاسلامية بعد مضي الفتوحات النبوية » - جزءان . المطبعة الحسينية .

محمد عبده (١٣٢٣ هـ) : « الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » مطبعة الموسوعات بمصر ، ١٣٢٠ هـ .

مصطفى كامل (١٣٢٦ هـ) : « حماة الاسلام » جزءان ، مطبعة اللواء الطبعة الأولى ، ١٣١٨ هـ.

سرهنك (١٣٤٣ هـ) : « حقائق الأخبـار عن دول البحار » (الفريق اسماعيل سرهنك باشا ناظر المدارس الحربية سابقاً ـ ٣ أجزاء ، المطبعة الأميرية ، الطبعة الأولى ١٣١٢ هـ.

محمد الخضري (١٣٤٥ هـ) : « تاريخ الأمم الاسلامية » ـ مجلدان القاهرة ، الطبعة الخامسة ، ١٣٦٦ هـ .

طلعت حرب (١٣٦٠ هـ) : « تاريخ دول العرب والاسلام » القاهرة الطبعة الثانية ، ١٣٢٣ هـ / ١٩٠٥ م.

شكيب أرسلان (١٩٤٦ م) : « حاضر العالم الاسلامي » مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٥٢ هـ .

أحمد أمين (القرن ١٤ هـ) : « فجر الاسلام » الطبعة السابعة .

جوستاف لوبون : « حضارة العرب » الطبعة الثانية ، مطبعة البابي الحلبي .

جملة مستشرقين : « دائرة المعارف الاسلامية » ـ ٦ مجلدات .

جوستنيان : « مدونة جوستنيان في الفقه الروماني » جمعها سنة ٥٦٥ م ترجمة الدكتور عبد العزيز فهمي ، دار الكتاب المصري بالقاهرة ، ١٩٤٦ م .

الجرجاوي (القرن ١٤ هـ) : « الاسلام ومستر سكوت » (علي أحمد) الطبعة الاولى ، ١٣٢٨ هـ .

أحمد شفيق باشا (القرن ١٤ هـ) : « الرق في الاسلام » تعريب الأستاذ

أحمد زكي ، المطبعة الأميرية ، الطبعة الأولى ،
١٣٠٩ هـ .

جولدزيهر : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرين ، القاهرة ، دار الكتاب المصري
١٩٤٦ م .

الهراوي : « المستشرقون والاسلام » (حسين) مطبعة المنار ، الطبعة الأولى ، ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م .

المراغي : « رسالة لمؤتمر الأديان العالمي في موضوع الزمالة الانسانية ، المنعقد في لندن ، ١٩٣٦ م (الشيخ محمد مصطفى المراغي) » القاهرة ، مطبعة الرغائب ، ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م .

حسن ابراهيم : ١ — « تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي » ـ ٣ أجزاء ، القاهرة ، مطبعة حجازي ، ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٥ م .
٢ — « النظم الإسلامية » المطبعة الأميرية ، ١٩٤٨م .

محمد كرد علي : « خطط الشام » — ٤ أجزاء ، مطبعة الترقي بدمشق ١٣٤٥ هـ / ١٩٢٦ م .

مصطفى صبري : ١ — تاريخ الرومان » مطبعة المحروسة ، الطبعة الأولى ، ١٩١١ م .
٢ — « تحفة الأنام في التاريخ العام » الطبعة الاولى ، ١٣٢٧ هـ / ١٩٠٩ م .

محمود فهمي : « تاريخ اليونان » طبع القاهرة ، ١٣٢٨ هـ

حسين هيكل : ١ — « حياة محمد ﷺ » الطبعة السابعة ١٩٦٠ م .
٢ — « الصديق أبو بكر » مطبعة مصر ، ١٣٦١ هـ .
٣ — « الفاروق عمر » مطبعة مصر ، ١٣٦٤ هـ .

فون كريمر : « الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية » تعريب الدكتور مصطفى طه بدر ، دار الفكر العربي بمصر .

آدم متز : « الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري » جزءان تعريب محمد أبو ريدة ، الطبعة الثانية ، ١٩٤٧ م .

موريل : « حقيقة الحرب العالمية» (الكاتب الانجليزي أ.د ، موريل) تعريب علي أحمد شكري ، مطبعة هندية بمصر ، ١٣٤٠ هـ / ١٩٢٢ م .

بتلر : « فتح العرب لمصر » .

هرتس : « في الفكر اليهودي » (الدكتور : ج . هـ . هرتس الحاخام الأكبر للامبراطورية البريطانيـة) تعريب الدكتور ألفريد يلوز ، دار مجلتي للطبع والنشر .

علي الطنطاوي وأخوه ناجي : « سيرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه » — جزءان ، دمشق ، مطبعة الترقي ، ١٣٥٥ هـ .

بسام كرد علي ، جورج حداد : « تاريـخ العصور الحديثة في الشرق والغرب » دمشق ، مطبعة العلوم والآداب ، ١٩٥٠ م .

عبد الله عنان : « تاريخ العرب في اسبانيا » أو تاريخ الأندلس . مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ، ١٩٢٤ م .

فريد وجدي : ١ « دائرة معارف القرن الرابع عشر — العشرين » — ٢٠ مجلداً ، مطبعة دائرة المعارف ، ١٣٤٢ هـ / ١٩٢٣ م .

٢ — « الإسلام دين عام خالد » القاهرة ، مطبعة دائرة المعارف ، ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م .

أمين سعيد : « تاريخ الإسلام السياسي — حروب الإسلام » مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م .

عبد المنعم ماجد : « التاريخ السياسي للدولة العربية » — جزءان ، القاهرة ، ١٩٥٧ م .

٧ — قواميس اللغة العربية

الجوهري (٣٩٣ هـ) : « تاج اللغة وصحاح العربية » (اسماعيل بن حماد) — جزءان ، المطبعة الأميرية ، ١٢٩٢ هـ .

المطرزي (٦١٦ هـ أو ٥٣٨ هـ) : « المغرب في ترتيب المعرب » (الامام أبو الفتح ناصر بن عبد السيد بن علي المطرزي الفقيه الحنفي) ، الطبعة الاولى ، طبع الهند ، ١٣٢٨ هـ .

ابن منظور (٧١١ هـ) : « لسان العرب » (محمد بن مكرم بن علي جمال الدين بن منظور الأنصاري) طبع القاهرة ، ١٣٠٠ هـ .

الفيروزابادي (٨١٧ هـ) : « القاموس المحيط » (محمد بن يعقوب الفيرُزابادي) طبع بولاق .

٨ — المراجع القانونية

أ ـ المؤلفات العربية :

أمين أرسلان : « حقوق الملل ومعاهدات الدول — قسم الحرب » الطبعة الاولى ، ١٩٠١ م .

علي ماهر : « القانون الدولي العام » مطبعة الاعتماد ، ١٩٢٤ م .

توفيق السويدي العباسي : « حقوق الرومان » بغداد ، مطبعة دنكور الفلاح ، ١٩٢٢ م .

محمود سامي جنينة : ١ ـ « القانون الدولي العام » الطبعة الثانية ، ١٩٣٨ م.

٢ ـ قانون الحرب والحياد » القاهرة ، ١٩٤٤ م .

حامد سلطان : « القانون الدولي العام في وقت السلم » دار النهضة العربية ، يناير ١٩٦٢ م .

علي صادق أبو هيف: « القانون الدولي العام » الطبعة الثالثة ، ١٩٥١ م ، والطبعة الرابعة ، مطبعة منشأة المعارف بالاسكندرية، ١٩٥٩ م .

محمد حافظ غانم : ١ — « محاضرات في المجتمعات الدوليـة الاقليمية » ١٩٥٨ م .

٢ — « مبادىء القانون الدولي العام » الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ م وطبعة ١٩٦١ وقد نال به جائزة الدولة التقديرية عام ١٩٦٠ م .

٣ — « المنظمات الدولية » ١٩٥٧ ، الطبعة الاولى .

٤ — « المعاهدات » دراسة لأحكام القانون الدولي وتطبيقاتها في العالم العربي ، ١٩٦١ م .

بدر والبدراوي : « مبادىء القانون الروماني » القاهرة .
عبد المنعم البدراوي : « أصول القانون المدني المقارن » القاهرة ، دار الكتاب العربي ، ١٩٥٩ م .
عائشة راتب : « النظرية المعاصرة للحياد » بحث منشور في مجلة القانون والاقتصاد في العدد الاول ، السنة ١٩٦٢ م .
جابر جاد : « إبعاد الأجانب » رسالة دكتوراه ، ١٩٤٧ م .
عز الدين عبد الله : « القانون الدولي الخاص المصري » ـ جزءان (الجنسية والموطن ، تنازع القوانين) الطبعة الثالثة .
محمد كمال فهمي : « أصول القانون الدولي الخاص » دار الطالب بالاسكندرية ، ١٩٥٥ م .
أحمد مسلم : « القانون الدولي الخاص » طبعة ١٩٥٦ م .
عبد الحميد خميس : « جرائم الحرب والعقاب عليها » رسالة دكتوراه بكلية حقوق القاهرة ، عام ١٩٥٥ م .
عبد العزيز علي جميع وآخرون : « قانون الحرب » مكتبة الأنجلو المصرية .
علي راشد : « موجز القانون الجنائي » الطبعة الثانية .
حلمي مراد : « تشريع الضرائب » الجزء الاول ، القاهرة ، مطبعة نهضة مصر ، ١٩٥٥ م .
عمر ممدوح : « تاريخ القانون » الاسكندرية ، ١٩٥٤ م .
صوفي حسن أبو طالب : « تاريخ النظم القانونية والاجتماعية » القاهرة مكتبة النهضة ، ١٩٥٤ م .
أحمد سويلم العمري: « العلاقات السياسية الدولية » القاهرة ، ١٩٥٧ م و ١٩٦٠ م .

فؤاد شباط : « الحقوق الدولية العامة » دمشق ، مطبعة الجامعة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ م .

ثروت بدوي : « محاضرات في النظم السياسية » القاهرة ، مكتبة النهضة ، ١٩٥٧ م .

عز الدين فوده : « النظم الدبلوماسية » القاهرة ، ١٩٦١ م .

ب ـ المواثيق والاتفاقات الدولية :

ميثاق الأمم المتحدة .

النظام الأساسي لمحكمة العدل الدوليه .

ميثاق جامعة الدول العربية .

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

الاتفاق الدولي عن جريمة إبادة الجنس .

حـ ـ المجلات والدوريات :

مجلة الحقوق — جامعة الاسكندرية .

مجلة القانون والاقتصاد في كلية الحقوق — جامعة القاهرة .

المجلة المصرية للقانون الدولي .

★ ★ ★

٩ — المراجع الأجنبية

باللغتين الانجليزية والفرنسية

Holland, War : Holland , the Laws of war on land , 1920 .

E . W . P : Effects of war on property . Ahma Latifi .M .A. LL . D , 1909 .

W : War : Its Conduct and legals results . by T . Baty , D . C . L . LL . D and J . H . Morgan, M . A . 1915 .

Ganer : International Law and the Law . 8th ed . 1924 .

Anzilotti : Cours de droit International, traduction française par Gidel , Paris , 1926 .

Baty : Baty , the Canons of International Law , 1930 .

Fenwick : Fenwick , International law . 2nd ed . 1934 .

H . S : Hamed Sultan , L'évolution du Concept de la neutralité 1938

Accioly : Traité de droit International public . traduction française par goulé . Paris . 1940 .

Ernest : Erneat. A. Baker - Cassele's New English Dictionary 1946 .

Saad : Khalil.M. Saad - English Arabic Dictionary , 1926.

Ann . Dig,p : Annual Digests , Passim, A. D, Mcnair , Legal effects of war . 3rd ed , 1948 .

G . C : Geneva Convention of 1629 and 1949 .

H . R : Hague Regulations .

G . S : George . Schwrzenberger .
1 - International Law , Vol I , 2d ed , 1949
2 - Amanual of International law, 3 rd ed , 1952 .

W . I	: Washington Irving . Life of Mahomet , 1949 .
L . N	: Lauterpacht - Oppenheim , International law . 5 th ed . 1935 , 1949 .
U . N	: Charter of the united nations .
A . J . I . L	: The American Journal of international law .
Ann . Dig	: Annual Digest and Repports of Public International Law cases .
B . Y . T . L	: The British year book of international Law .
U . N . D	: United Nations Documents .
A . M	: Axel . Mollar . International Law in Peace and War .
Briggs	: Herbert . W . Briggs . The Law of Nations, Cases , Documents . and Notes, New York . 1953 .
O . S	: Osrcar Svarlien . An Introduction to the Law of Nations . 1955 .
Kelson	: Hans Kelson , Principles of international Law. New York , 1952 .
M . K	: Majid Khadduri . War and Peace in Law of Islam. London . 1955 .
Brierly	: J . L . Brierly . The law of nations , 5 th ed , 1955 .
W . L . G	: Wesley. L . Gould. An Introduction to International Law . New York 1956 .
I . G	: Ignaz Goldzher . Vorlesungen uber den Islam .
P . C . J	: Phillp, C. jessup - A Modern law of Nations - An intr oduction . New York . 1956 .

الرموز والاصطلاحات

ب : إشارة الى الصفحة الثانية من الورقة المخطوطة من الكتب القديمة ، فان لم يذكر هذا الحرف فيكون المقصود هو الصفحة الأولى من الورقة .

من باب الجهاد أو السير : إشارة إلى أن ترقيم المخطوط يبدأ من هذا الباب وليس من أول الكتاب.

ج : رمز للجزء من الكتاب المتعدد الأجزاء وقد استغنيت عن هذا الرمز لكثرة تكراره واكتفيت بذكر رقم الجزء قبل حرف الـ ص .

ص : رمز الصفحة .

ق : رمز الورقة في المخطوطات القديمة .

قارن : دلالة على أن المذكور في كتب المؤلفين الآخرين مخالف في الرأي لنا إما كلياً أو جزئياً .

ا هـ : معناه انتهى .

طبعة (كذا) : إشارة إلى أننا نعزو الكلام إلى طبعة أخرى غير التي أثبتناها في قسم المراجع . وهذا يظهر في الغالب بالنسبة للكتب القانونية ، مثل كتاب الدكتور حافظ غانم وكتاب الدكتور علي أبو هيف ، أما في كتاب « الخرشي » المالكي فقد رجعت إلى الطبعتين الأولى والثانية وحددت ذلك في كل مكان .

ملحوظتان :

١ - ذكرت أسماء المصادر الأجنبية ومؤلفيها مترجمة باللغة العربية ، كما فعلت في المعلومات التي عزوتها لتلك المصادر .

٢ - لم أترجم للشخصيات الواردة في كتابنا إذا كانت ترجمة الشخص مذكورة في قسم المراجع .

★

ثبت تحليلي بأبحاث الكتاب

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الباب الأول

الآثار المترتبة على قيام الحرب

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الباب الثاني

الآثار المترتبة على انتهاء الحرب

الصفحة

الصفحة

الصفحة

بنك القارئ النهم

رقم ٢٩٧٦٩٧

دارُ الفِكْرِ

للطباعة والتوزيع والنشر

سورية ـ دمشق ـ ص.ب:٩٦٢

فاكس: ٢٢٣٩٧١٦ هاتف: ٢٢١١١٦٦ـ٢٢٣٩٧١٧

الاسم الثلاثي: ....

تاريخ ومكان الولادة: ....

المهنة: .... المؤهل العلمي: ....

الاهتمامات الفكرية والثقافية:

☐ علمية ☐ دينية ☐ أدبية ☐ تاريخية ☐ ....

العنوان: الدولة .... المدينة ....

....

....

ص.ب: .... الهاتف ....

الفاكس .... E-Mail ....

هل ترغب في الحصول على النشرات الإعلانية بشكل دائم؟ ☐ نعم ☐ لا

بنك القارئ النهم

عزيزي القارئ ..املأ بيانات هذه البطاقة وأرسلها إلى عنوان دار الفكر ليتم تسجيلها في حسابك الخاص في بنك القارئ النهم، حيث يكون بإمكانك الحصول على نسخ مجانية من مطبوعاتنا تتناسب طرداً مع إقبالك على قراءة مطبوعات دار الفكر.

البيانات الدقيقة
تساعدنا على خدمتك بالشكل الأمثل

رأيك يهمنا !

الرجاء ملء البيانات بعد قراءة الكتاب

موضوع الكتاب:	☐ هام جداً	☐ هام	☐ غير هام
الأفكار:	☐ قيمة	☐ مقبولة	☐ غير مقبولة
الأسلوب:	☐ واضح	☐ مقبول	☐ غير مقبول
الإخراج الفني:	☐ ممتاز	☐ مقبول	☐ غير مقبول
الطباعة:	☐ جيدة	☐ مقبولة	☐ غير مقبولة
مرافقات الكتاب:	☐ جيدة	☐ مفيدة	☐ غير مفيدة
إصدارات الدار:	☐ هامة	☐ مقبولة	☐ غير مقبولة
متابعتك لها:	☐ دائماً	☐ أحياناً	☐ نادراً

اقتراحات: ....

....

....